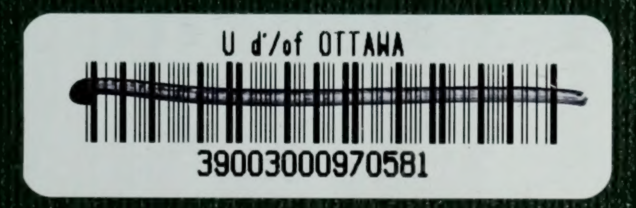

U d'/of OTTAWA
39003000970581



A propos de Bergson

Remarques et Esquisses

par

FIRMIN NICOLARDOT

Docteur ès-lettres

Ex-chargé de Cours à l'Université de Lille

Prix, majoration comprise 4.50 Francs



Librairie Philosophique J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris V^e
1921

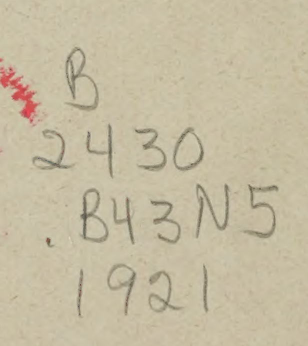


OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Librairie FISCHBACHER, Paris, 33, Rue de Seine

Les Procédés de Rédaction des trois premiers Évangélistes
in-8° XXI-316 p., 1908. — Prix: Fr. 15.—

La Composition du livre d'Habacuc
in-8° 99 p., 1908. — Prix: Fr. 6.—



AVANT-PROPOS

L'égrènement de ces remarques, — auquel les groupements de l'Index ainsi que des références et renvois, pourraient apporter quelque remède, — vient de ce qu'elles ont été consignées au fur et à mesure d'une lecture, comme des réflexions pour soi seul. Elles ont donc été d'abord des gestes, et des auxiliaires de travail. Quand quelque passage de l'auteur étudié ne se laissait pas aisément assimiler, on fixait la difficulté, on réagissait, quitte, - rarement, il est vrai, - à trouver un peu plus loin ou éclaircie, ou résolue l'incertitude qui, un moment, avait arrêté, gêné.

Aussi ces notes, auxquelles se mêlent à l'occasion d'assez longues arabesques, ressemblent-elles surtout à un irrégulier chapelet, soit d'objections partielles, soit de précisions d'une portée originairement toute personnelle, qui ont parfois réclamé un développement étendu. On ne se proposait pas de composer sur l'œuvre illustre une étude de forme synthétique, ni une analyse complète. On écrivait surtout les scrupules, avec les éclaircissements, que suggérait la lecture. Nul besoin, alors, d'isoler ce dont on n'avait que plaisir à faire aussitôt son aliment. L'oublier, ne remarquer ici que la manière de maintes observations pointilleuses, serait complètement fausser l'attitude de l'annotateur. Elle est, — les impressions d'ensemble qu'on pourra trouver en leur place suffiraient à l'indiquer, — infiniment plus de sympathie pour les tendances profondes de l'auteur, et dans la mesure où lui-même paraît leur rester fidèle, que de réserve ou de divergence relative, par rapport à de certaines sous-directions particulières, déviations peu négligeables mais au total accidentelles d'un élan si généreux.

Tel quel, cet échelonnement de notes présente peut-être un avantage Il traduit l'adaptation méthodique d'un lecteur au mouvement même de la pensée bergsonienne, de ses débuts à sa maturité, au cours de chaque travail comme dans l'ensemble de l'œuvre. Il permet, ce semble, aussi de suivre à travers le développement de cette philosophie, la formation des courants secondaires, auxquels on a déjà fait allusion et qui peuvent ne paraître pas aller dans le même sens que le courant principal.

Ainsi, on a l'impression qu'un exposé critique systématique ou à prétentions exhaustives, publié après tant d'autres, n'aurait pas de ce point de vue, présenté le même intérêt. Mais, évidemment, les fragments de textes où mes observations s'attachent, ne sont pas les moins caractéristiques. Leur isolement — qui ne le remarquerait ? — n'a pas été obtenu au hasard, ni si imprudemment que le sens en apparaisse altéré. (Néanmoins ce travail se lirait mieux, comme il a été écrit : l'œuvre à laquelle il se réfère, ouverte à côté de soi).

Une précision semble utile, ne fût-ce que pour parer aux reproches de redites superflues, et pour fixer l'indépendance avec laquelle ces impressions se sont formées. Jusqu'à la publication de ces notes, on

n'a lu sur toute l'œuvre, outre un article paru, il y a quelque dix ans, dans une grande revue non technique, qu'un sous-chapitre de Hoeffding dans une histoire de la philosophie contemporaine, et une conférence de W. James.

Des amis m'avaient demandé parfois, sans y attacher, je n'en doute point, exagérément d'importance, quel était mon sentiment sur la philosophie bergsonienne. J'avais dû différer alors de m'en expliquer à eux. Je voudrais aujourd'hui leur répondre, tout en amorçant ici l'exposé de considérations particulières, sur lesquelles il pourrait y avoir par la suite quelque excuse à revenir, et dont quelques-unes constituent ici même presque tout le premier chapitre, pages initiales à part.

De notes personnelles, prises d'abord sans aucun souci étranger, puis çà et là retouchées plus ou moins profondément, est ainsi née une réponse destinée premièrement à des intimes, laquelle, à son tour, est devenue comme sans l'avoir voulu, l'ébauche d'un symbolisme philosophique à ultérieurement développer. Voilà qui peut expliquer, partiellement, une publication assez contraire, du moins sous une telle forme, aux habitudes consacrées.

Paris, Décembre 1920.

EPIGRAPHE

Le point décisif est . . .
de savoir si la vie se compose
de données achevées ou si elle
est . . en plein mouvement.
R. Eucken.

(Les Grands courants de la pensée contemporaine, traduction Buriot et Luquet, 1911, P. 486).

A la seconde alternative de ce dilemme, comme Boutroux, comme Eucken, comme tant de philosophes contemporains, Bergson répond oui.

Sous cette harmonie maîtresse subsistent pourtant des dissonances. Il ne convient ni de les taire, ni surtout de les amplifier. Elles résultent du bruit entrechoqué des mots, incomparablement plus qu'elles ne résident dans le ton des pensées. Ce sont, comme tous désaccords des sages, déficiences de la lettre, non pas œuvre de l'esprit. Car si la vie semble s'opposer à elle-même, elle ne se scinde jamais.

Les symboles qui se croient combattre, ne sauraient échapper à la vie: réciproquement ils s'interprètent, s'interpénètrent, se marient. A-t-on idée d'une sonate qui réfuterait un tableau? Pas plus ne luttent les courants de vive pensée. Dès là qu'il n'y a pas de néant, toute négation demeure relative, toute [1]) opposition superficielle. Car si le néant ne signifie rien, que pourrait bien dire l'absolu, son vide masque? S'il n'y a pas d'unité achevée, où les contraires s'accuseraient-ils en irréductibilités?

Est-ce donc le flou? — L'art [2]) est-il trop flou?

Ce n'est que liberté.

---

[1]) Bien qu'il n'y ait pas, dans le cas présent, d'ambiguité possible, une précaution reste à prendre, et mieux vaut de suite. Quand je l'emploie à mon compte, le mot tout, (comme les connexes: univers, ensemble . .) a un sens d'inclusion, mais non d'exclusion, signifie „n'importe lequel", ou „quelle que soit l'amplitude envisagée", mais non : „ce tout limité ou limitable", qui serait négation de l'indéfini. Les négation tranchées, en effet,ne visent jamais ici qu'à atteindre un élément négatif, exclusif, et par là chimérique. Si elles restent plus décisives dans la forme qu'elles ne le sont dans l'esprit, comme on s'en apercevra à l'interprétation donnée de la relativité, c'est en suite d'une exigence de l'expression sur laquelle on ne négligera pas non plus de s'expliquer. L'expression ne peut, en effet, échapper à la forme d'absolu, qui est exclusive, — comme on aura l'occasion d'y insister. — Et si j'emploie à mon compte le mot d'infini, c'est également en un sens inclusif, non exclusif, ni absolu; c'est au sens d'illimitativement indéfini.

[2]) Sur le nom d'art donné à la philosophie, voir Hoeffding. Pensée humaine, traduction J. de Coussange p. 317.

CHAPITRE I.

Notes sur „Les Données Immédiates de la Conscience". [1]

L'an me semble plus court qu'une courte journée. [2]
Ronsard, Amours de Marie.

Intensité

P. 6. [3]) L'intensité pure (d'un phénomène psychique) se réduit (dans les cas oú elle se définit plus aisément) au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale.

Un sentiment peut être très vif, et très peu mêlé aux autres sentiments. Généralement il perd même en vivacité quand il gagne en intégration, en compénétration avec tout le champ psychique habituel, ou en compénétration avec un champ actuel plus complexe.

Par exemplc un obscur désir est devenu peu à peu une passion profonde. Vous verrez que la faible intensité de ce désir consistait d'abord en ce qu'il vous semblait isolé et comme étranger à tout le reste de votre vie interne.

métaphore de la quantité qualitative

C'est un exemple d'intensité croissante en profondeur [4]) qui n'est pas nécessairement intensité croissante en vivacité, qui ne révèle pas ce qu'est au propre toute intensité croissante. Un désir peut être extrêmement vif, et se trouver comme isolé, contraster même avec les autres phénomènes psychiques habituels ou actuels. Comment expliquer la métaphore d'intensité appliquée aux faits psychiques, la métaphore de quantité appliquée à la sensation de qualité? Ne serait-ce pas que l'élément commun réside dans l'analogie avec une série suivie puis invertie, analogie obtenue par l'intermédiaire de l'imagination d'aller-retour?

J'entends, sans le voir, un cheval qui passe. Le bruit de sa course a de certaines variations, ne disons pas encore des degrés, puisque c'est l'analogie avec la quantité qu'il s'agit d'expliquer. Il se trouve que l'ordre de ces variations est tel que du point médian au point terminus se répète, fort approximativement du moins, la même suite que du point initial au médian, mais renversée. Or cet ordre déterminé de succession, dans les variations d'un même thème de perception ou de sensation, est des plus commun: il se reproduit autant de fois pour nous que les battements mêmes de notre cœur, de notre pouls, que notre respiration; un nombre considérable de phénomènes extérieurs, notamment de bruits, d'odeurs, entretiennent avec notre sensibilité des

[1]) On se réfère à la seconde édition, de 1898. L'usage des dernières éditions ne s'impose pas ici, s'il s'agit de suivre le mouvement de la pensée de l'auteur.

[2]) C'est-à-dire: autre est le temps compté selon les mesures communes, autre la durée vécue.

[3]) Cette sorte de caractères réfère au texte de Bergson. La pagination n'est indiquée à nouveau que lorsqu'elle varie.

[4]) Bergson le dit pages 6—9.

relations semblables. Dans tous ces cas il y a analogie, vite repérée par l'esprit, avec un aller-retour dans lequel l'oeil et le pas parcourent aussi une certaine série, puis la même série renversée. Mais l'aller-retour spatial s'effectue dans l'élément quantitatif. D'où l'association de la continuité du nombre avec celle de toute série, la tendance à transporter dans l'appréciation des sensations la langue des chiffres, — du plus, du maximum, du moins, — en un mot la notion d'intensité [1]), métaphorique, jusqu'à un certain point du moins, en ce domaine de la qualité.

Cette explication n'exclut pas l'interprétation bergsonienne de l'irradiance, d'après laquelle un phénomène psychique est dit plus intense quand il se mêle, soit à plus de sensations ou périphériques, ou musculaires, — intensité en vivacité —, soit à plus d'idées ou de sentiments, – intensité en profondeur. Peut-être seulement serait-on autorisé à l'estimer plus directe [2]).

Nous notions un peu plus haut que la quantité, appliquée à la qualité, n'est métaphore que jusqu'à un certain point.

En tant que les degrés sont comparés à un échelonnement visuel, il y a proprement métaphore, et il n'est pas douteux que l'intensité ne soit souvent interprétée ainsi. C'est de cette métaphore stricte que nous trouvions la raison la plus proche, à notre sens, dans la comparaison avec un aller-retour.

Mais plus sourdement, plus originairement aussi, les intensités peuvent être comparées avec des grandeurs non visuelles, avec l'espace qu'atteignent les autres sens. La solution bergsonienne, trop intérieure peut-être pour le premier cas, semblerait devenir trop extérieure pour le second. sensations quantitatives

En effet, si chaque qualité sentie est appréhendée [3]) comme ayant un rapport à la quantité, ce n'est pas seulement à raison de concomitances extrinsèques, d'accompagnements moteurs. N'est-ce pas plus immédiatement pour ceci que toute sensation comporte, avec un élément qualitatif, (moins adéquatement distinct du second d'ailleurs, qu'une analyse purement qualitative ne serait portée à l'envisager), un élément quantitatif: je veux dire une prise de ce que nous appellerons

[1]) Quant à la différence qualitative de ce qu'on nomme degrés de sensation ou d'émotion, degrés de toute qualité, d'un biais elle s'impose, comme, avant Bergson, Boutroux l'avait bien noté (Contingence des lois de la nature, I[e] édition, 1874, P. 29).

[2]) Elle montre aussi que les idées de série, de comparaison, de multiplicité, pour être saisies comme les éléments essentiels d'une analogie avec l'étendue visuelle, doivent pouvoir être appréhendées distinctement et, dans une mesure, indépendamment de cette étendue visuelle avec laquelle l'esprit les compare. Toute numération ne supposerait donc pas nécessairement une imagination visuelle. Par là cette observation se rattache à l'ensemble des remarques suivantes.

[3]) Ce verbe sera toujours entendu, dans cette étude, au sens de prendre, et non de craindre, comme il est assez clair ici.

plus tard espace, une première saisie du spatial, au sens large mais déjà très plein du mot, sous les espèces d'une certaine continuité, atteinte elle-même chaque fois qu'il y a (et au cœur de quelle sensation ne la trouve-t-on pas?) une sensation, si peu nettement éveillée ou réfléchie qu'elle soit encore, de tension?

Par là l'intensité appartient à l'intime des sensations. Le plus et le moins sont donnés avec la continuité même, avec cette virtualité complexe saisie d'ensemble dans toute tension, autant dire, il semble, dans toute sensation [1]).

Mais s'il en est ainsi, jamais il ne sera loisible d'opposer absolument, dans la réalité concrète, le quantitatif et le qualitatif, la prise analytique et la prise d'ensemble, double et perpétuellement double aspect d'une prise complexe. Les conséquences nous en paraissent aller tout à fait dans le sens général de la pensée bergsonienne, mais bien nettement à contre-sens aussi de certaines outrances formelles, où, dans son œuvre, l'opposition de la matière et de l'esprit, du dynamique et du statique, se trouve assez souvent poussée.

Est-ce à dire que cette attention au caractère quantitatif de toute sensation ne soit pas conciliable avec la thèse de Boutroux, reprise par Bergson, sur la non-intensité intime des qualités? Si fait. Autre chose est se placer au point de vue formel du qualitatif, point de vue éminemment analytique, donc statique, et montrer par là que l'unité de continuité n'a pas de sens absolu, autre chose est se placer au point de vue dynamique, plus ancien si je puis dire et plus naïf, au sens fort du mot, plus psychologique en tout cas, de l'aveu de Boutroux et de Bergson les tout premiers, et remarquer que la discontinuité des qualités en tant que senties, vécues, en tant que prises dynamiquement, elle non plus ne peut être entendue de façon absolue, une continuité, (au moins relative, comme tout ce que nous essayons d'isoler un instant), étant inséparable du plus intime de toute sensation.

l'intensité dans l'espoir

P. 7. Ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense c'est que l'avenir, dont nous disposons à notre gré, nous apparaît en même temps sous une multitude de formes, également souriantes, également possibles. Mais si la plus désirée d'entre elles se réalise, il faudra faire le sacrifice des autres et nous aurons beaucoup perdu.

L'espérance n'est pas toujours une rêverie qui, se jouant parmi divers possibles, en jouirait presque à la fois: ceci n'est qu'un cas d'espoir, ou plutôt d'espoirs, et n'éclaire pas

---

[1]) Bergson lui-même se réfèrera („Matière et Mémoire“ 2e édition, 1914 p. 242) à W. James (Principles of psychology II. 134) et à Ward (article Psychology dans Encyclopaedia Britannica, où Ward déjà renvoie à James Loc. cit.) pour lesquels, (dans les passages mêmes auxquels Bergson renvoie), comme pour nous, en toute sensation déjà est atteinte l'étendue, car la tension, donc le continu.

la différence d'intensité de ces espoirs multiples, intensité pourtant reconnue à chacun d'eux, puisqu'on nous en présente tantôt toutes les formes comme „également souriantes", tantôt l'une comme „la plus désirée". Ce n'est pas la conception quasi-simultanée de plusieurs espérances inconciliables qui les rend si vives: tel espoir isolément formé, le sera souvent avec plus de force que si ce désir se partageait entre les attraits d'objets divers. Y-a-t-il lieu d'assimiler l'espoir en général, dont l'intensité n'est pas élucidée, au cas très particulier d'une rêverie, d'une comparaison qui serait antérieure, (ou même indifférente), au choix pratique? Il ne s'agit, il est vrai, que de l'espoir profond et non de l'espoir vif. L'exemple, s'il a moins de portée, prête aussi moins à la critique qu'il ne semblerait d'abord.

P. 9. L'importance de la „prévision" dans le sentiment croissant de la grâce extérieure est peut-être un peu accentuée. l'intensité du gracieux

P. 10. Il entrera . . . dans le sentiment du gracieux une espèce de sympathie physique.

Comme dans toute émotion esthétique.

En analysant le charme de cette sympathie, vous verrez qu'elle vous plaît elle-même par son affinité avec la sympathie morale, dont elle vous suggère subtilement l'idée.

D'autant que le symbole de la sympathie, non pas plus réellement mais plus visiblement encore que tant d'autres, est emprunté au monde moral.

La vérité est que nous croyons démêler dans tout ce qui est très gracieux, en outre de la légèreté qui est signe de mobilité, l'indication d'un mouvement possible vers nous, de sympathie virtuelle ou même naissante. C'est cette sympathie mobile toujours sur le point de se donner, qui est l'essence même de la grâce supérieure.

Dans la grâce de l'oiseau, du palmier du Brésil, du Campanile de Giotto au dôme de Florence? N'est-ce pas plutôt nous qui nous donnons en nous adaptant?

Les intensités croissantes du sentiment esthétique se résolvent ici (dans l'exemple de la grâce perçue) en autant de sentiments divers, dont chacun, annoncé déjà par le précédent, y devient visible et l'éclipse ensuite définitivement.

Cela justifie la théorie de la série, sans contredire à celle de la pénétration dans des couches de plus en plus étendues du psychisme, sans rendre surtout superflu qu'on prenne garde au caractère intimement quantitatif de n'importe quelle sensation.

P. 11. On pourrait se demander si la nature est belle autrement que par la rencontre heureuse de certains procédés de notre art. sentiment du beau

La beauté de la nature est dûe à la qualité d'artiste de qui la goûte, si la beauté est d'abord dans une conscience:

comme toutes les objectivités premièrement vivent dynamiques dans un sujet, avant d'être comme isolées, monde externe, de la matrice avec laquelle tout lien n'est jamais absolument coupé.

Pourtant les techniques de l'art, auxquelles il est fait allusion, apparaissent, — dans la mesure, du moins, où elles deviennent réfléchies, — postérieures aux rencontres où d'aventure la nature s'est manifestée belle, c'est-à-dire en définitive, (nul, encore une fois, ne l'oublie) à la projection de cette lumière spontanée, à cet éclairage psychique grâce auquel l'esprit a, tout à la fois, paré et perçu le monde en beauté.

P. 11. L'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes et de nous amener à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé? Dans les procédés de l'art on retrouvera . . . en quelque sorte spiritualisés, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose.

Sans doute le rythme endormant à demi la vie banale, prédispose à la suggestion. Il n'en est qu'une condition, point indispensable. Le but de l'art reste de créer le sentiment du beau. La comparaison avec l'hypnose est d'une couleur à la fois médicale et orientale, un peu magique, à dire vrai. Mais les artistes ne sont pas uniquement comparables à des charmeurs de serpents. L'aspect positif de leur œuvre resterait dans l'ombre si l'auteur n'indiquait assez que cette œuvre consiste, au juste, en la suggestion. Toutefois, pour l'émotion esthétique, point n'est précisément prérequis l'enveloppement d'un rythme ou d'une harmonie.

Il est vrai qu'en tout objet beau, fût-ce une nuance, un son, un parfum [1]), il y a du rythme et de l'harmonie, car il y a du quantitatif pris d'ensemble, il y a de la tension, qui est, ce semble, l' harmonie même sous le mode, à nos consciences, sinon le plus éclatant, au moins le mieux insinuant et comme le plus radical. Mais la perception de cette harmonie, cette prise d'ensemble, c'est précisément la sympathie intime en laquelle réside le sentiment dionysiaque du beau.

caractère actif du sentiment esthétique

Oui, là où il y a beauté sentie, il y a charme, au sens très large du mot. Ce n'est pas avant, c'est dans la rencontre même de cette toujours jeune Béatrice. On ne sent pas le beau parce qu'on a été charmé: on est charmé, et cela même, c'est le sentiment de beauté. Nous n'y atteignons, il est très vrai, que dans la mesure où nous nous assouplissons à une vie comme étrangère qui s'insinue en nous,

---

[1]) Qui nierait malgré Baudelaire (v. g. Parfum exotique, la Chevelure) et l'expérience des aveugles-sourds (Villey, le Monde des aveugles, Page 235), non seulement la vertu évocatrice d'images de tout ordre, qu'a l'odorat, mais la possibilité d'émotions esthétiques dont la matière soit fournie par ce sens lui-même, comme, au reste par le goût, par le simple tact (Villey, op. cit. pages 239-241, 252, 271-5, 283, 288, 299-303, 321—3)?

mais plutôt n'est-ce pas nous qui nous glissons en elle? Aussi y a-t-il plus d'activité profonde dans l'émotion esthétique que dans l'hypnose. L'aliénation de notre personnalité en est bien moins l'aspect caractéristique que la multiplication sentie de cette personnalité même. C'est moins engourdissement qu'éveil, asservissement que conquête. envahissement que transport. Qui vibre à l'objet apprécié beau est, au total, bien moins un hypnotisé qu'un magicien; plus encore qu'enchanté il est enchanteur: il s'enchante, en s'étendant à des actualités de vie nouvelles; il réalise, sans s'alourdir ni s'encombrer, les incarnations diverses qui sommeillaient, qui attendaient en lui, tels ces ardents esprits des Limbes, le thaumaturge libérateur; il devient tout un monde, sans cesser d'être un caractère. C'est, aux profondeurs troubles de soi-même, grouillant enfer en mal d'accouchement d'élus, le salut épanché dans une activité bénie, le triomphe du bon vainqueur qui affranchit tout son cortège, l'ascension d'ensemble en apothéose.

P. 12. Tout sentiment éprouvé par nous revêtira un caractère esthétique pourvu qu'il ait été suggéré et non pas causé.

L'admiration, cependant, peut être causée, au sens où causé est ici distingué de suggéré, par la présence même de l'objet. En est-elle moins sentiment esthétique? Mais il suffit d'entendre l'auteur. Nous ne faisions qu'abonder dans son sens en soulignant, à l'instant même, le caractère personnel, vécu, agissant de la conquête intime du beau. C'est en ce sens que ce qui est beau ne doit pas nous être opposé comme un agent étranger. Il faut, pour le saisir, que nous dominions toute langueur passive, que nous prenions à notre compte, je veux dire à notre part, pour l'exécution, à notre „partie" de chant, de joie, cet épanouissement de nous-mêmes dans une sympathie dynamique qui est l'éveil même du sentiment esthétique: pléonasme, — que l'usure seule des mots et des impressions, la vieillesse frigide de nos émotions trop policées autorise, — car l'esthétisme, c'est de sentir, parce que sentir c'est vibrer, vivre une tension, être un ensemble, et réaliser dans la verdeur du spontané ce que les rêves romanesques ou savants poursuivent laborieusement ensuite, comme s'ils ne l'avaient trouvé déjà (parce que, disait mieux Pascal): l'identification relative des divers dans la vive continuité d'une complexe virtualité vivace.

Fallait-il appuyer ainsi sur ce que l'auteur n'a touché que d'une main distraite, mais, guidé par son sens dynamique, n'a pas omis de toucher néanmoins? C'est qu'en soulignant, dès à présent, la connexion de ce sens dynamique, et du sens moteur, du sens de tension, du sens de synthèse, ou mieux de sympathie, ou mieux, qu'on nous passe le mot, de symbiose, (de conscience, en somme, c'est tout un), nous ne faisons que suivre Bergson. Nous commençons de mar-

quer aussi pourquoi, si telles de ses expressions plus tard l'entraînaient, soit en psychologie, soit en logique, soit en métaphysique, à quelque apparence de dualisme, rupture de ce complexisme vital, nous ne pourrions plus considérer que ses mots expriment aussi fidèlement alors son dynamisme profond.

pitie

P. 14. La pitié consiste moins à craindre la souffrance qu'à la désirer. Désir léger qu'on voudrait à peine voir réaliser et qu'on forme pourtant malgré soi, comme si la nature commettait quelque grande injustice et qu'il fallût écarter tout soupçon de complicité avec elle.

La pitié désire-t-elle souffrir? Oui, comme nous aimons d'une certaine manière à être tout ce que nous connaissons, car nous ne connaîtrions pas sans cette sympathique prise, mais, bien entendu, c'est d'instinct que la pitié compatit, la douleur d'autrui, connue, éveillant par le fait même en nous un commencement de douleur. Indédendamment du caractère appétitif de toute connaissance, comment connaîtrions-nous, sinon au moyen de notre expérience, en utilisant, du moins spontanément, nos souvenirs? Mais tout souvenir est un recommencement léger: on ne peut connaître une misère pitoyable, sans se jouer un instant le rôle du malheureux, ce qui est commencer de souffrir; d'où l'aspect pénible de la pitié. C'est, en même temps, se souvenir, d'où la nuance douce de ce sentiment, car une comparaison s'institue, instinctive, entre cette imagination et les expériences réelles, antérieures, de la douleur, comparaison qu'accompagne une impression de délivrance, comme, sous un rapport, de supériorité à l'égard du pauvre ami qui souffre, lui, présentement. C'est, pour le simple spectateur, une souffrance purifiée, sinon volatilisée du moins un peu volatile et comme spiritualisée où la conscience saine de l'activité qui s'emploie l'emporte sur le malaise léger, simple ébauche de la douleur.

En tout cela, si se laisse retrouver cet appétit spontané, subtil, cette fringale assimilatrice, cette sorte de gourmande sympathie, en un mot ce goût de goûter qu'élicite toute connaissance, point l'ombre de désir pleinement conscient. Un besoin plus ou moins impérieux peut s'affirmer ensuite de soulager, d'écarter ainsi le rêve en partie mauvais. Mais un désir si réfléchi n'est pas l'âme de la pitié. Ce n'en est le prolongement que dans la mesure où nous persisterions à nous identifier à qui souffre. Au reste, le contraste entre l'imagination d'une peine étrangère et l'actualité de notre bien-être est d'ordinaire si vif que cette persistance de recueillement en une compassion quasi-mystique a contre elle, chez les durs égoïstes que nous sommes tous à trop d'heures, toute la fraîcheur d'éveil d'un si excitant rapprochement: vivement entre-heurtés, les volets du pieux dyptique claquent et se referment sur un songe disparu. Nous voici

rendus enfin, — déjà —. au sens énergique de nous-mêmes, restitués, sommes-nous prompts à croire. à notre indépendance, dégagés assurément, mais sévèrement sevrés aussi de la sympathie et de la beauté qui ennoblissaient ce mouvement de communion spontanée dont le nom est pitié.

P. 25. Si le plaisir et la douleur se produisent chez quelques privilégiés, c'est vraisemblablement pour autoriser de leur part une résistance à la réaction automatique qui se produirait: ou la sensation n'a pas de raison d'être ou c'est un commencement de liberté.

finalité méthodologique

La raison d'être dont il s'agit n'est pas l'efficiente, mais la finale. On la suppose donc, à titre, évidemment, méthodologique, comme font et doivent faire les savants, qui ne la considèrent pas, au reste. comme une exacte réalité.

P. 60. Il est possible d'apercevoir dans le temps, et dans le temps seulement, une succession pure et simple, mais non pas une addition, c'est-à-dire une succession qui aboutisse à une somme. Car si une somme s'obtient par la considération successive de différents termes, encore faut-il que chacun des termes demeure lorsqu'on passe au suivant et attende, pour ainsi dire, qu'on l'ajoute aux autres: comment attendrait-il s'il n'était qu'un instant de la durée, et où attendrait-il si nous ne le localisions dans l'espace?

pas de nombre sans étendue

On évitera mille ambiguités en s'éclaircissant de ce mot d'espace.

S'agirait-il seulement ici de l'espace visuel? Les objections afflueraient irrésistibles. Point n'est besoin d'avoir jamais expérimenté la lumière et les couleurs pour comparer ou compter.

Mais il est évidemment entendu que l'espace, disons plutôt l'étendue, dont l'espace n'est qu'un schème abstrait, est la conquête, aisée, inéluctable, d'autres sens que celui de la vue. Les aveugles-nés, les aveugles-sourds-nés, connaissent l'espace, par le tact, par le sens moteur, il n'y a pas à conserver le moindre doute à cet égard, et c'est incontestablement un espace qui n'est privé d'aucune de nos dimensions, ou couramment utiles, ou concevables, d'aucune des dimensions accessibles à la connaissance expérimentale ou conceptuelle des clairvoyants. Rappelons au moins qu'ils ont, eux aussi, très pertinemment le sens du volume [1]).

Toute sensation, du reste, livre la notion d'étendue, en tant qu'elle livre la notion de continuité. Toute sensation peut, en effet, être envisagée comme une certaine conscience de tension [2]). Or c'est précisément cette conscience de

durée et étendue inadéquatement distinctes

---

[1]) P. Villey, *Le monde des aveugles*, Paris 1914, 3e Partie, Ch. 9—12, pages 156—232.

[2]) Voir page 3 s.

tension qu'on retrouve au fond du sens de la durée [1]). Mais il en résulte aussitôt que si la durée et l'étendue peuvent être distinguées, on ne saurait les opposer avec une rigueur absolue.

Du moins, si nous opposons strictement la durée pure à l'étendue, c'est parce que nous la comparons à l'étendue visuelle. Qui n'aurait pas la notion d'espace visuel s'apercevrait, plus aisément qu'un clairvoyant et sans tant d'efforts d'introspection, que l'espace tactile, moteur, n'est pas au fond si différent de la durée. Qu'est l'une comme l'autre „espèce", qu'une saisie de qualité dont n'est pas rigoureusement isolable le quantitatif, une prise d'ensemble d'un continu?

Seulement nous sommes prompts à baptiser virtuelle la multiplicité du continu durée, et actuelle la multiplicité du continu visuel. En réalité la seconde multiplicité n'est pas plus actuelle que la première. Elle n'est réalisée, elle aussi, que successivement. Sa simultanéité est plus approchée, plus grossièrement apparente. Elle n'a pas plus de rigueur. C'est comme une condensation relative, non point une stricte concentration, ou pour demeurer dans des symboles qui ne soient, ni quasi-exclusivement, ni nécessairement visuels, ce n'est qu'une mobilité atténuée qui suggère plus vive l'illusion de l'immobilité.

Ou encore, nous opposons aisément la durée concrète et l'espace abstrait. Mais comparons étendue concrète et durée concrète: la présence, soit de l'hétérogène, soit du virtuellement multiple se retrouve de part et d'autre.

L'une et l'autre est, pour le psychologue, conscience de prise d'ensémble d'une continuité. La continuité est dans les deux cas réelle, la multiplicité seulement virtuelle.

Tout ce que Bergson dit de la nécessité d'une perception spatiale pour la numération, exagéré s'il l'entendait de l'espace seulement visuel, reste parfaitement exact s'il l'entend de l'étendue non vísuelle, puisqu'il apparaît que l'étendu est perçu et par le tact et dans toute sensation, au sens d'une certaine prise d'ensemble d'un continu, d'une virtuelle multiplicité.

Dès lors, comment ne pas voir que la durée, qui n'est que durée d'un certain courant de conscience, enveloppe ce sens de l'étendu, et à raison des sensations qui sont dites durer, et à raison de sa particularité propre de durée, qui est conscience d'une prise d'ensemble d'une continuité, d'une virtualité complexe, d'une multiplicité virtuelle?

Là se réconcilient ceux qui disent: le temps tient lieu d'espace aux aveugles-nés, et ceux qui soutiennent: les aveugles-nés aussi ont le sens de l'espace. Les uns remarquent simplement que les aveugles n'ont pas l'espace visuel, la

---

[1]) Bergson le reconnaît (Introduction à la métaphysique, Revue de Métaphysique et de Morale, 1900, P. 23).

visualité de l'espace, mais les autres notent qu'en réalité ils ont l'espace, car ils saisissent d'ensemble une continuité: cela se trouve dès le psychisme le plus élémentaire et subsiste en toute prise dynamique, - pléonasme! - en toute activité des sens et de la conscience. Dans les deux cas nous atteignons une tension.

Ceci entendu, nous ne nous éloignons pas du tout de la pensée bergsonienne. De la tension-étendue et de la tension-durée, la dernière nommée est la plus radicale en ce que c'est la tension envisagée relativement plus immédiatement, comme plus en elle-même, avec moins de dispersion de l'attention sur les aspects conscientiels concomitants.

Dans l'étendue visuelle s'y joint la différenciation de la couleur. Du biais strictement, radicalement spatial c'est-à-dire en définitive quantitatif, il n'y a pas tant de différence. On en trouve du point de vue extra-spatial, extra-quantitatif, dans la mesure toute relative où l'extra-spatial, où les notes propres des sensations non motrices se laissent opposer au sens moteur; mesure que l'analyse révèlera sans doute de moins en moins considérable, si tant est que tous les sens puissent être envisagés comme des nuanciations diverses et comme des degrés, non seulement du tact, mais du sens moteur.

Qu'on traite ensuite le degré, en général, comme l'expression d'une hétérogénéité discontinue, ou d'une continuité homogène, cela n'importe pas immédiatement à la question, les deux solutions étant justes, d'ailleurs, à condition d'être adoptées simultanément et non absolument, en continuité elles-mêmes, comme toute opposition, saisissante, mais non exclusive, d'homogène et d'hétérogène [1]).

Il passe souvent pour entendu que par et dans la durée concrète nous atteignons le monde intérieur, par et dans

[1]) Rien n'est, sans homogénéité, comparable; sans hétérogénéité, discernable: l'esprit prend d'ensemble, mais non également, saisit comme à la fois, mais plus ou moins, confère à tout ce qu'il touche, l'ordre, qui est unité, mais quasi-hiérarchiquement distribuée, multiplicité de grades mais contenue, seulement virtuelle dans la cohérence de l'acte. Sans cette âme d'identité, point d'analogie, de symbolisme, de connaissance, d'action. Mais sans cette richesse originelle que les successives différenciations accusent, rien qu'un dénuement de pauvre point: tout devient absolu, tout reste néant. Impossible à l'esprit, partant de l'identique, d'expliquer le divers, ou partant du divers, d'inférer l'identique. Il n'atteindrait jamais le relatif s'il résidait une fois en l'absolu. Il ne parviendrait jamais à l'absolu véritable, s'il y tendait du relatif. Qu'il soit double, n'a pas de sens strict. Et il n'est pas strictement un. Il devient, vient et va, s'agite, ballotté au milieu, toujours rien qu'au milieu des apparences, forcé de compter avec toutes, de les tenir toutes, en passant (dans chacun de ses actes spontanés, diraient ceux qui, par force, isolent) pour ce qu'elles annoncent d'elles, mais point contraint à s'arrêter à cette estimation de l'abord, condition d'un premier usage, non révélation d'un secret. L'esprit entrevoit vaguement l'incohérence de son rêve. Ce sommeil même reste relatif: il est, en effet, tels cauchemars d'intrications encore plus bizarres, comme aussi des songes plus suavement filés, où les cahots de l'avancée sont moins rudes, les

l'étendue, le monde extérieur. Mais c'est toujours une opposition qu'il ne faut pas presser sans retenue, comme si les deux mondes jamais se pouvaient laisser isoler.

En réalité l'étendue concrète accompagne, est plutôt la forme même de toute objectivité: la durée concrète, dans la mesure où elle est dynamiquement une prise vécue, est comme le sens le plus profond de l'activité du sujet, du sujet même en tant que tel dans sa merveilleuse „nature", j'entends, perpétuelle naissance, poussée, jaillissement. Mais il n'y a pas sujet sans objet, ni concevabilité isolée. Nous ne prenons conscience de nous jaillissants que dans un jaillissement, un épanouissement, une tension, l'objectivité d'une continuité: le monde du moi, du soi, de l'en soi, le monde le plus transcendantalement subjectif dont jamais rêveur philosophique songerait avoir atteint l'idée, au moins la loi de concevabilité, au total n'agit, ne vaut, n'est donc que par et dans ce monde externe qu'est l'objectivité où il s'épanouit, la complexité sans laquelle la plus étroite unité de tension perdrait toute ombre de „sens" (en toutes les acceptions du mot, la plus motrice, ici encore, éclairant les autres) et de possibilité.

Que devient alors la différence entre la durée la plus bergsonienne et l'étendue concrète incluse en toute objectivité?[2]) Elle paraît être ramenée à une diversité des aspects de tension: l'étendue signifiant plutôt telle tension où le rythme de l'effort de conscience porte surtout sur la complexité inéluctable de toute sensation, de toute tension, (comme qui dirait, sur la forme de sa réalisation), la durée signifiant plutôt telle tension où le rythme de l'effort de conscience est appréhendé comme portant d'abord (comme qui dirait, sur son âme opérante) sur cette activité de symbiose, d'énergie sympathique, de prise commune qui est comme le dynamisme et le nerf qui anime, qui tend tout ressort, tout effort, soit dit plus vitalement tout essor.

Dynamique et statique inadéquatement distincts

On peut objectiver même ce dynamisme [3]). Il apparaît alors comme extérieur, statique, contemporain strict de lui-même, ce qui, pour la prise complexe d'une virtuelle multiplicité, n'a évidemment qu'une exactitude fort grossiè-

---

entre-chocs avec soi-même moins lourds. Confions-nous à l'effort qui nous soulève, amour qui ne peut dire son nom. Insistons à sympathiser, à esthétiser, à philosopher, à vivre, au travail, d'un mot, qui est pénétration, rassemblement indéfini. Soyons, comme d'autres le furent de terres, les assembleurs des cohérences, harmonisons nos courts symboles. Qui sait comment nous nous retrouverons par la suite de notre nuit?

[2]) Il s'agit toujours de l'étendue et de la durée psychologiques. (On insistera assez d'ailleurs sur l'impossibilité d'isoler, à un certain degré de réflexion, le psychique et le non-psychique. C'est le sens même de tout ce travail).

[3]) Du moins on imagine le faire, on songe à le faire, car les constructions statiques, la science même la plus raffinée, je veux dire la plus positive, comparée au mouvement de l'esprit qui la bâtit, qu'est-ce qu'une sorte de rêve qui emprisonne plus ou moins l'éveil?

— tout compte fait, il est encore secrètement incliné plutôt du côté passé que du côté futur, parce qu'il ne peut jamais tout à fait être (ni être tout à fait conçu) hors courant, et, comme on s'efforce pourtant de le sortir de la durée vécue, on s'acharne et parvient plutôt à le retirer du futur, ou est même apparemment plus de vie, (car tendance croissante), que du passé, qui est décroissance de prise, vie plus aisément méconnue, parce que plus insidieuse et comme larvée. Il en advient que le présent statique, objectif, que s'efforce de fixer la science [1]) est plutôt incliné du côté du passé, nuancé d'un rien d'impression de passé, (avec prédominance sur l'infinitésimale impression de futur qui y subsiste, c'est-à-dire de tendance — étant imaginé — à être encore réalisé).

Aussi le langage, très sensible dynamomètre, surtout quand il s'agit d'un idiome aussi extraordinairement fin que l'ancien attique, laisse l'aoriste lui-même, temps, nous l'avons vu, de l'indéfini par excellence, je veux dire de la neutralité par rapport au sens des motions subjectives de la durée, bref, sous cet angle, le temps de l'impartialité même, incliner pourtant assez perceptiblement du côté du passé. En français et en espagnol, pour ce rapport moins délicats que le grec, mais plus que le latin, l'aoriste se confond plus universellement qu'en grec avec un simple passé défini, c'est-à-dire avec une forme où subsiste la tendance scientifique à objectiver en ponctualisant, en arrachant ainsi l'impression, dans toute la mesure possible, au flottement des prises subjectives variables, mais où néanmoins s'avère la nuance dominante de passé, puisque c'est un point de passé qu'on veut rendre, bien que débarrassé de son intime mouvement, (qui consiste en un psychisme moins aimé, c'est-à-dire en une prise décroissante, expression d'un appétit qui ralentit). et objectivé le plus possible grâce à ce que la ponctualisation lui injecte de présent neutralisateur.

Cet entraînement occulte du présent le plus soucieux d'impartialité, et le mieux aoristique, vers le passé se trahit plus sensiblement encore dans les langues de peuples moins originairement, généralement et radicalement épris de science objective, fût-ce initiale, de lignes nettes, d'acquisitions idéales à soustraire au temps. En latin, l'aoriste est traduit par la même forme que le passé parfait: il retombe plus lourdement d'un seul côté, la délicate influence de l'imagination, de la possibilité de vérification nouvelle, qui agit en impression de futur, ayant été moins attentivement pesée et s'étant trouvée moins contrebalancée par l'impression plus

---

vécus. L'intérêt de cette considération, souvent encore méconnue par quelques uns, à tout le moins, de ceux qui ont tendance à s'en tenir un peu exclusivement aux points de vue de dualisme ou, en général, de discontinuité nous incitera à y revenir. Elle a de l'importance pour qui aime à prendre la vie et le monde du sens du psychique en exercice, c'est-à-dire du sens même où la vie s'affirme et le monde s'organise.

automatique de l'habitude, du passé. Nous sommes au pays où l'on sait construire des édifices de matière, où le mot antique est le plus bel éloge, où l'on regarde (non sans une part de raison) du côté des traditions, mais d'autant plus qu'on a plus de tendance à baisser les yeux vers les bases et le sol, où il n'est pas rare qu'on préfère accroître par dureté ou rapine une superficie de terres, plutôt que de développer, en en acceptant des Grecs le gracieux partage, la culture de l'esprit.

Hors Rome, éternel monument de ce statique, de ce présent appuyé et incliné au passé, c'est, en divers autres pays, dans le même sens, qu'est infléchie l'imparfaite indifférence du présent, (ausculté, si l'on peut dire, pour l'instant, à travers le temps grammatical qui l'exprime). Citons pour mémoire les langues où cet aoriste, dont nous consultions les variations tout à l'heure, se traduit, sinon comme en latin, par la même forme que le parfait passé, simplification très avancée, „dans l'usage courant du français actuel“ et „entièrement“ achevée „dans une grande partie des parlers allemands d'aujourd'hui“ [1]), du moins, comme en anglais, par la même forme que le passé imparfait Que disent au reste „étendue“, „donnée“, et toutes ces qualités supposées permanentes, ces prétendus états, traduits, — comme la présente phrase en fournit six fois l'exemple —, par des formes passées du participe? N'est-ce pas là, comme en latin, du statique exprimé sous la forme d'un résultat, d'un legs du passé?

Nous serons donc autorisé, tantôt à présenter le statique, — pléonasme qui traduit bien les nécessités au moins liminaires de l'objectivation —, comme présent, (sans entrer dans les insuffisances nuancées de la neutralisation du sens de durée qui le constitue, plate et creuse façade, voile de brume), tantôt à le rapprocher du passé, puisque dans la mesure où il s'oppose au dynamique, il tend, — comme tout „objet“ (latin objectum, ce qui a été jeté devant), comme tout thème (grec *θῆμα*, ce qui reste posé), — à être envisagé (j'entends par le regard très superficiel de la pseudo — acribie et de la soi-disant solidité raisonneuse ou classifiante) comme du donné et un résultat, plutôt que comme du futur.

présent-futur

Mais n'arrive-t-il à ce perfide présent, qui fait mine d'impartial sans l'être, que d'incliner subrepticement vers le passé? Ne se penche et livre-t-il jamais, tête première, à l'avenir? Si fait.

Incline au futur le présent qui se laisse opposer au passé, c'est-à-dire le présent qu'on distingue du pseudo-néant, lequel se trouve alors imaginé à faux comme une sorte de passé. Quand donc, d'une façon générale, arrive-t-il que le présent incline du côté du futur? C'est quand il est conçu

[1]) Meillet, ouvrage cité P. 130.

comme inchoatif, en réalité comme du futur qui se met en route, ce qui revient à dire chaque fois qu'y domine la conscience du dynamisme, qui, étant tendance, est. de soi, montée, j'entends anticipation, goût et gourmandise d'avenir.

Cette conscience du dynamisme, ne la rencontre-t-on pas aussi dans l'impression de passé? On l'y rencontre en effet aussi. Toutefois ce n'est qu'à raison de ce qui, y restant, n'est proprement pas le passé. Le passé est, — par rapport à une objectivité censée sous tous autres rapports la même — moindre prise: dans la mesure où il y a prise, (puisqu'il y a objectivité saisie), il y a de l'inchoatif, du présent à nuance de futur, (nulle prise n'étant tout instantanée, mais que graduelle). Est-ce en cela que consiste la caractéristique du passé? Elle est en ce que le passé, par rapport au présent, inchoatif, à nuance future, est moindre prise. Le dynamisme n'y domine pas, puisque sa domination ne monte pas. Il s'éclipse, puisque sa prise est moindre, c'est-à-dire devient graduellement moindre. Parler de conscience dominante du dynamisme équivaut donc à parler de dynamisme en progrès. Le présent où domine, c'est-à-dire où s'avère de plus en plus la joie, est du présent soulevé en allure de futur[1]), car si l'aise de la tension est sentie[2]), c'est que la tension progresse. Le présent de la joie est un présent-futur.

[1]) Mais si le présent opposé au passé est un présent inchoatif de futur, un bond en hauteur, comme comprendre que le présent tombe peu à peu sans cesser de subsister, quand il devient graduellement passé? Il ne tombe pas comme une masse ni comme un point, mais comme un bond toujours bondissant, quoique de plus en plus lointain relativement à un mobile ascendant à montée beaucoup plus rapide, tel le présent nouveau par rapport auquel le présent de tout à l'heure est dénommé passé.

[2]) Il s'agit ici du sentiment dominant. Mais l'aise est toujours sentie là où persiste de la tension en progrès, c'est-à-dire, pour revenir aux symboles adoptés dans la sous-note précédente, là où il y a l'élan et la montée d'un bond. Toute conscience est joie, comme tout bond est montée mais n'est prise parfois confusément pour peine que comme elle est „passé", c'est-à-dire dans la mesure où l'attention se concentre surtout sur sa relation à un autre mobile ascendant, à un nouveau présent. Mais la comparaison même, au moins spontanément vécue, que cette relation sentie suppose, implique ceci: le bond censé de plus en plus bas, parce qu'il monte moins vite que le mobile plus rapide, et censé même peut-être, à un observateur déjà plus minutieux, de plus en plus retombant, parce qu'il monte moins vite qu'il ne montait tout à l'heure, ce bond n'a toutefois pas cessé d'attirer sur lui quelque subalterne attention et donc, au fond, n'a pas cessé d'être perçu, quoique moins amplement, tel qu'il est, c'est-à-dire, car il est cela par rapport à sa propre direction de relatif départ: élan, montée, succès et joie. Psychiquement, c'est la vivacité plus ou moins aiguë de l'aimante attention, ou disons plus prudemment, car ces modalités sont délicates à distinguer, sa plus ou moins grande force, en gros le plus ou moins d'attention, qui fait toute la différence des vitesses ascendantes, c'est-à-dire, des présents aux passés graduels, des joies aux peines, c'est-à-dire des joies de la conscience superficielle aux joies plus ramassées en leur profondeur, d'autant que l'attention, si elle subsiste en tout élément de conscience, prend néanmoins sa direction, ou son point de vue dominant, du présent inchoatif relativement le plus présent, comme qui dirait de la joie relativement la plus

Le présent, au contraire, où paraît dominer la peine, est un présent où s'avère de plus en plus le malaise de la tension, où la prise est sentie non en progrès, donc en recul (puisque l'équilibre de la neutralité absolue reste un mythe, comme le repos qu'on attribuerait à une tendance). Le présent de la peine est, en somme, un présent passé.

peines passées et joies futures

A travers la confusion équivoque du présent, on débrouille donc assez facilement ceci, qu'au fond nos peines présentes sont plutôt passées et nos joies présentes [1]) plutôt futures, bien que nous en appelions plusieurs, des unes et des autres, immédiates. Mais il reste entendu que ce futur est commencé d'une certaine manière, et que ce passé, d'une certaine manière, persiste, si nous tenons absolument à redescendre, — et les conditions imparfaites de la vie nous le suggèrent avec assez de persuasion, — dans la cohue indistincte du présent le plus grossièrement phénoménal. Au reste, cela demeure encore vrai si seulement nous prenons garde à ceci que rien

haute en vivacité de couleurs, en ce sens la plus fraîche, bref, dans notre comparaison, du plus actuellement rapide et haut mobile. Que la peine soit une joie moins consciente, cela demande qu'on y revienne, et l'on s'excuse d'avance d'y devoir revenir en effet. De ce qu'au fond expérimenter est toujours une joie, c'est ce dont le théâtre ou même la lecture et le voyage sont indices certains. D'une façon plus générale, tous les curieux, tous les hardis, et les deux sortes de caractères ne se laissent pas du tout adéquatement distinguer, bref tous les amoureux de la vie, je crois qu'ils sont déjà gagnés à ce point de vue, qui n'est que celui de l'expérience pénétrée: autant dire, tous les vivants en tombent virtuellement d'accord, mais plus ou moins, dans la mesure où, — confusion de vocables écartée, — ils ont la conscience du vivre. Je ne ferai qu'essayer de m'expliquer, je veux dire de me détailler à moi-même, ce que, je crois, ils sentent tous. (Je suis bien forcé de le croire. Car si, en ce qui me concerne, c'est, ce semble, mon expérience, en ce qui concerne les autres c'est mon hypothèse même).

[1]) Il n'est ici question que des peines ou joies présentes. Il peut évidemment y avoir des joies passées et des peines futures, mais c'est comme il y a des futurs antérieurs. De soi, j'entends si on les considère provisoirement l'une et l'autre comme relativement isolées, la joie est du futur et la peine du passé (en prenant „est" à la fois au sens: „est aspect de" ou au sens „est causé par" ou „envisage", ces seconds sens revenant aux premiers de la façon que la causalité finale était dite impliquée en toutes les autres, même en la formelle *). En style plus concret, la joie est du futur espéré, c'est-à-dire est causée par un espoir et espoir elle-même. La peine est du présent-inchoatif (c'est-à-dire encore du futur) regretté, c'est-à-dire est causée par le regret d'un espoir et regret d'un espoir elle-même.

En un sens assez sûr, d'où l'on reprendra le problème dans l'annexe et dans le passage auquel elle se réfère, une joie est toujours un espoir

*) On conçoit qu'on puisse parler — sans d'ailleurs prendre la causalité en un sens rigoureux — de la finalité d'un objet futur par rapport au sentiment d'espoir. Mais comment l'attribuer au passé par rapport au regret? En ce que le regret est désir ou espoir subjectif, dont l'objet est l'espoir (objectif, par rapport à l'espoir subjectif, ou sentiment d'espoir). — Comme, de ce biais, par où nous aurons occasion de reprendre les choses en constatant le caractère nostalgique du souvenir, le regret reste un espoir, il s'ensuit que le désespoir strict apparaît comme un cauchemar beaucoup plus confus que conscient, tout comme le présent strict, le statique, le déterminé, le fatal et l'irréparable, le passé strict et la peine. Le futur aussi? Si envisagé, oui, car présent statique, et au fond passé par là même: non le futur vécu dans le dynamisme conscient de la tendance, (au moins dans la mesure où, pour le psychologue, la prise dynamique prime). Il est impossible de tout dire, exactement jamais, ni même approximativement à chaque fois. Toute la discussion en cours se tient.

n'est „ponctuel", ni nos points de vue tout à fait isolables, à ce que nulle fin stricte ni commencement radical n'a de sens plein : et nous en revenons, mais elles sont un peu mieux garanties, peut-être, cette fois, à des locutions où le présent nous est un commode symbole, en disant, pour une raison nouvelle : tout se compénètre étrangement. Le présent que nous retrouvons ainsi, à la fin de notre petite odyssée, est plus complexe et moins aveuglément obéi que cette idée deux fois négative que nous avons eu à reconnaître, à démasquer, et que, naguère, nous subissions hypnotisés, sans que nul doute alors ne vînt troubler, secouer, la lourde inertie de notre docile et servile sommeil.

De cette étude sur le présent, le passé et l'avenir, se dégage : non seulement que le présent n'a qu'une neutralité apparente, ce qui est généralement plus vite reconnu qu'approfondi, mais : qu'il y a particulière connexion et equivalence foncière, non adéquate mais poussant plus loin que toute limite — limite indéfiniment et incessamment assignée d'ailleurs par l'inadéquat de cette identité —, (entre toutes idées et tous points de vue, en général, — sans aucun doute —, et c'est pourquoi l'opposition des deux groupes ci-dessous indiqués n'est elle-même que relative et méthodique ou provisoire, mais, car il y a des gradations infinies dans ces infinités, à un titre spécial et plus étroit) :

a) d'une part entre les idées de dynamisme, d'active synthèse, de sujet en tant que vécu, de sympathie, de futur et de joie ; (d'où suit que le „même" est futur et amical pour la conscience, qui s'en réjouit) ; l'identité plait l'altruité peine

b) d'autre part entre les idées de statique, de résultat analytique, d'objet, d'extérieur, de passé et de peine ; (d'où suit que „l'autre" est étrange, hostile, pénible et passé).

Les conséquences à en tirer étant, en tout ordre, indéfinies, soulignons cette bi-partition en nous contentant, pour l'instant, d'en observer un tout modeste commencement de confirmation expérimentale dans des exemples d'une instructive banalité, sans plus de peur des truismes que nous n'en avions naguère et n'en aurons bientôt des apparents paradoxes, (la question n'étant pas de surprendre l'opinion ou de décevoir la curiosité, mais de travailler simplement, et collaborer).

---

et, en ce sens, est toujours une anticipation ou commencement de futur. Une peine est toujours une déception et, en ce sens, est toujours un regret, c'est-à-dire qu'on perd ce qu'on voudrait bien saisir ; c'est un départ quand on escomptait une arrivée, un échec au lieu d'un succès.

Une joie passée est donc au fond (et c'est justement ce que nous disions tout à l'heure qu'était, en d'autres termes, un passé conscient) : à savoir le regret d'un espoir. Une peine future est l'espoir d'un regret. Comment l'espoir ? A raison de ce que nous avons rappelé déjà. Mais l'expérience ? Elle confirme : l'espoir d'un regret, c'est un regret pressenti, mais qu'on souhaite du moins obscurément éprouver. Nous souhaitons donc nos regrets futurs ? Oui, car on souhaite se réaliser tout, se conquérir par ces sortes d'expéditions et de voyages que sont nos changements, qui, comme tous changements, incluront des regrets, mais, comme toutes nouveautés, même pénibles, ont quelque chose à elles de curieux et de bon.

Un indice trivial de ce que la sympathie synthétise, c'est que, de quelqu'un qui plaît, rien ne dégoûte, ou que, du moins, de quelqu'un qui plaît on n'est pas plus dégoûté que de soi, (moralement, intellectuellement, physiquement, suivant les ordres de sympathie). Un contact, une haleine, une chaleur sont instinctivement repoussés tant qu'on les considère comme d'un autre; mais si cette autre personne, par la sympathie physique devient nôtre et comme „nous", tout change, dans la mesure où cette prise sympathique, physique, d'ensemble, domine, car elle est quelquefois voilée ou rompue par l'attention portée à un détail, qui peut alors devenir autre, étranger et, s'il se maintient tel, hostile.

Un indice corrélatif de ce que l'objectif est du passé et de la peine, se trouve en ceci: lorsque quelque chose nous déplaît, c'est parce que nous l'envisageons comme autre (ainsi que le montre l'exemple ci-dessus) et non comme nôtre, n'ayant pu encore comme nous l'assimiler, comme l'intégrer à notre activité dévorante, et sous ce rapport y sentant l'obstacle, la moindre aise, l'arrêt relatif, qui sont comme le tréfonds même de „l'objet", et du passé, et de la peine. C'est en ce sens que „tout est vanité et affliction d'esprit", à savoir pour le spectateur (et celui-là n'est qu'ombre de spectateur) froid, étranger, tandis que tout prend importance et saveur pour qui s'y intéresse, c'est-à-dire s'y glisse ou l'attire sympathiquement à soi, le „prenant à coeur".

Abordons un autre exemple, un écueil à qui ne veut pas tenir la mer en marin. En faisant bien sienne sa peine, souffre-t-on plus? On en saisit plus le positif, et moins l'insaisissable négatif. Au total, on souffre moins. Au lieu de penser, en effet, à notre peine pour la fuir, accueillons-la en la regardant [1]) en nous y intéressant: elle se résorbe en une sorte de joie. Le charme de la mélancolie n'est qu'un cas de cette loi toute générale. Si c'est une souffrance, au lieu de lui laisser faire son bruit confus comme extérieur, par quoi elle nous trouble et dérange, entrons chez elle hardiment, examinons-la en elle-même, en nous prêtant à la bien pénétrer: cela ne va pas d'une manière sans l'accepter. Si la souffrance qu'on regarde d'une certaine façon augmente, c'est celle qu'on regarde comme une étrangère qu'on voudrait ne pas voir: plus on la veut étrangère, plus elle peine. Et si la souffrance sienne, auscultée d'une certaine façon, s'atténue graduellement, ce n'est pas parce qu'on l'objective et la détache de soi, c'est tout au contraire pour la raison qu'on vient d'indiquer: parce qu'on s'applique à la vitalement connaître, et qu'on ne connaît rien vitalement, que par une sorte de digestion sympathique, et que toute sympathie est accueillance, et que ce qu'on accueille devient sien et que

---

[1]) Il ne s'agit pas ici d'une passivité qui d'avance s'offre, mais d'un de ces passés inévitables, qui nous hantent, et alors la question se pose: fuir poursuivi, ou faire fuire en faisant tête, méduser Méduse?

ce qu'on vit comme assimilé, comme intégré à soi, comme sien et soi devient cher, ce qui, au total, n'est en rien paradoxe, puisque tout est bon à connaître, j'entends de cette intime manière, autrement dit puisque tout (sinon comparativement, du moins en soi) est bon à vivre, étant toujours un peu victoire et beauté et presque ivresse, car élargissement d'être, d'harmonie, de vif éveil; — non précisément parce que les ombres rendent un tableau plus achevé, mais parce qu'elles-mêmes, dans la mesure imparfaite où des ombres se laisseraient isoler, elles sont, à des yeux de physiciens et de peintres, qui les pénètrent avec plus de hardiesse, un certain mode de lumière. Et cela justement parce qu'en somme, et dans leur ordre respectif, il n'y a rien à opposer à la lumière, à la conscience, à la vie, à la tension, à la joie, les Manichéens s'il y en eut jamais de conscients, en ayant menti. Mais il n'en ont pas menti, parce qu'ils n'ont pas exactement su ce qu'ils disaient, et que dans la proportion qu'ils l'ont su, ils n'ont su — de conscience profonde — je crois, que du succès joyeux [1]).

Chez des mystiques, comme chez toute espèce de grands amants, qui trouvent en leurs souffrances leurs joies, l'aberration n'est donc guère, psychologiquement, qu'apparente, et réside dans une sorte d'exagération, de déplacement des relativités et des plans, plus que dans un contre-sens total. Là même, en effet, se vérifie, une fois de plus, — comme sur une scène, toutefois, où des effets sincères s'amplifient —, que tout est bon pourvu qu'on le vive, et que ce qui est moins bon, moindre aise, c'est-à-dire impression plus ou moins superficielle, quoique encore avec des degrés infinis, c'est la fuite qui est soeur du passé, de l'étrangeté, de l'objectivation et de la douleur, étant abandon partiel de conscience de soi, de vie, silence ou sourdine du timbre d'un de nos infinis, mais pourtant irremplaçables instruments.

Pour résumer ces connexions, moins contradictoires et embrouillées — quoique toujours indéfinement plus complexes-qu'il ne paraît : l',,autre" se pose en ennemi, parce qu'il se pose en limitation du ,,même", (conçu par assimilation au ,,moi", qui se fait ,,même" à proportion qu'il prend conscience et ,,s'identifie"), donc en limitation de la synthétique conscience, en obstacle momentané au jeu intime d'assemblement. Mais il redevient ami dans la mesure où, (et quand) il est assimilé par une connaissance vraiment vécue, qui, „en somme" est, à proportion, conscience, — c'est à dire découverte, faite aux profondeurs, de ce que cet ,,autre" n'est que du moi méconnu, un peu comme, cas plus superficiel, l'image négligée puis complaisament regardée de soi dans une glace.

---

[1]) Voir l'annexe à la fin du volume. Cette conscience profonde transfigure tout comme le sens esthétique, avec lequel elle a des connexions infiniment étroites.

Bref, les divers points de vue, c'est-à-dire les tendances distinctes, (dans quelque système plus ou moins ample qu'on en suive la convergence), se regardent, se rapprochent, et s'entrepénètrent avec une tendresse hostile [1]), haïssant l'autre qui subsiste autre, mais aimant infiniment „l'un" qui s'ébauche de la rencontre de ces divers, en somme ne haïssant l'autre que par la déception de trouver toujours un résidu d'entrave en la frénésie sympathique. Car, aux mains avides de maîtrise, c'est-à-dire de connaissance — (la connaissance, ainsi qu'elle demeure méthode et symbole. restant toujours relative à une pratique d'artisan ou d'artiste) —, aux esprits épris de conscience, qui est toujours communion, implication en symbiose, c'est l'amour qui vaut comme la clef des clefs.

Rapports des philosophies aux aspects de la durée psychique

Nous venons d'insister un instant sur les affinités que les diverses modalités psychologiques de la durée entretenaient plus spécialement avec des sentiments aussi primordiaux que ceux d'identité, d'amour, de joie, ou leurs apparents contraires. Mais d'un point de vue plus historique, ou simplement plus notionnel d'abord, par les résultats de ces observations sur futur. passé, présent seraient à éclairer, dans les tendances profondes qu'elles traduisent, les diverses coordinations majeures de tendances ou principales attitudes classiques à l'égard de la vie cosmique, les diverses prises cosmiques. dirions-nous, (comme, en une autre langue, on a accoutumé de dire, d'un seul mot, mais plus visuel, contemplation cosmique).

---

[1]) Tels, un peu, des amis selon Emerson (Let him [thy friend] be to thee for ever a sort of beautiful enemy, untamable, Essays, Friendship, c'est-à-dire: laisse-le [ton ami] être pour toi à jamais une sorte de magnifique ennemi, indomptable etc.). Il est vrai que pour le penseur de Boston, le charme de l'amitié n'est pas en ce que la distinction des personnalités s'efface, — elle subsiste —, mais en ce „que le non mien est mien" (ib.), mais c'est, en définitive, parce que sous cette dualité même qui s'oppose, une unification plus profonde se poursuit, élaborée par une croissante communauté d'affection qui domine jusque dans la persistance, au reste quasi-superficielle, du nombre. Par là cette pensée d'Emerson, en apparence plus négative, revient à confirmer sous une forme originale, cette banalité sur laquelle nous insistions dans le texte, et d'après laquelle toute sympathie n'a de cesse d'unir. Cette sympathie goûte d'ailleurs — et c'est proprement ce que le noble Américain souligne — d'autant mieux sa réussite, que la réussite est plus ample, c'est-à-dire qu'elle s'étend à des diversités antérieures et relativement permanentes mieux accusées. Au total ce joyeux succès ne vient pas de ce qu'une pluralité demeure: mais de ce qu'elle se fait unanime.

Il n'y a pas tant de précautions à prendre pour reconnaître expressément cette tendresse hostile de tous points de vue, de toutes tendances, dans l'amour en colère, de Jacob Boehme. C'est ce même „premier amour" qui, d'après Dante, créa l'enfer. Mais nous ne croyons plus guère aujourd'hui à d'éternelles damnations, si jamais coeur y a cru; nous n'acceptons pas aisément la défaite d'un amour qui n'essaierait pas inlassablement de dominer les problèmes qu'incessamment lui suscite sa propre colère, sa colère de trouver „l'autre" opposé à „soi": il lui convient, à ce foncier amour, de tendre toujours à se conquérir en conquérant l'apparent ennemi, — de la façon que nous l'entendons au texte à quoi cette arabesque s'accroche.

Celles d'entre elles qu'on peut nommer les cycliques, (c'est-à-dire toutes les théories soit mystiques de rédemption, soit plus apparemment philosophiques d'années de l'univers, de retour indéfini, ou d'involutions — évolutions alternant en rythme) apparaîtraient comme un compromis, ou mieux une combinaison ébauchée entre les attitudes plutôt relativement passéistes et pessimistes, et matérialistes, que représentent les systèmes de dégradation, et les attitudes plutôt relativement futuristes et optimistes et idéalistes des hypothèses de devenir ou de progrès.

Combinaison d'ailleurs instable, car comme le présent incline toujours plutôt un peu, soit du côté passé, ou du futur, ainsi ces prises cycliques sont, en général, plutôt nuancées de passéisme [1]), comme le présent objectif, c'est-à-dire objectivé, est plutôt du passé. Ainsi les théories rédemptrices penchent au passé à raison du formidable statique qui les centre, je veux dire de l'absolu, souverain „donné", et du terme envisagé comme devant être un jour atteint. Celles de retour cosmique aussi, malgré leur élan incessamment renouvelé vers le devenir, parce qu'à vrai dire leur élan est plutôt dans le devenir vers des points limites; que ce devenir, chez elles, prend seulement figure de répétition; qu'en somme l'uniformité qui y règne, est désespérément du „donné" monotone, de l'achevé.

Pour ce qui est des théories dites ci-dessus passéistes, ou de dégradation, et qui cyniquement s'avouent telles, on aurait autant de peine, je crois, à en trouver qu'à rencontrer un pessimisme tout à fait conséquent et conscient, ou même un déterminisme, voire un fatalisme, si tant est que, quoi qu'on dise ou vaguement imagine, on ne puisse avoir conscience que d'une activité, donc point, proprement, d'être passif; (ainsi notre optimisme prend ses racines en notre conception du statique, simple dynamisme larvé). Mais à titre de réalisation au moins apparente et partielle de cette attitude de vie relativement envoûtée, engourdie et comme hypnotisée par ses propres aspects les moins actifs, on pourrait citer les directions connexes à celles du sensualisme de Condillac, ou même de la réceptivité et relative passivité du moins initiale de l'intellect chez les Péripatéticiens, voire cet élément de la philosophie de Bergson qui apparaît en Matière et Mémoire, (allant d'ailleurs à contre-sens du courant général de sa pensée — qui est plutôt de devenir), et qui consiste à considérer la consciente perception comme une diminution par rapport à la représentation inconsciente. Cet élément de philosophie de dégradation s'allie au reste, dans l'œuvre bergsonienne, avec cette idée que l'élan initial d'évolution créatrice aurait été donné une fois pour toutes, et encore, (non sans cohérence entre les deux aspects de

[1]) Naturellement une considération qui poursuivrait, retrouverait du futur sous ce passé, comme de l'espoir sous tout passé. Nous ne négligerons pas cet aspect tout à l'heure.

cette même attitude), avec la considération des conclusions déduites comme d'un déchet par rapport à leurs prémisses, laquelle considération, la dernière citée, est, au total, profondément connexe au tour de pensée péripatéticien, du moins en matière d'épistémologie. De même sens, — passéisme et dégradation —, apparaît encore l'élément de la chute dans les cycles de rédemption, même dans le platonisme qui, sous ce rapport, n'évite pas tout à fait le cyclisme des théories rédemptrices.

futur et passé s'entre-impliquent

Tant il est difficile de suivre le courant futuriste comme seul, alors que, cette discussion devrait l'avoir montré, futur et passé se compénètrent si indéfiniment, quoique non chaotiquement. Si, en effet, le futur psychologique, — et où y aurait-il du futur qui ne fût psychologique? — est l'attente d'une sorte de réapparition de certains éléments de passé, réadaptés à tous autres éléments de passé, cela ne nous révèle-t-il pas que dans le passé même reste vivace une tendance, un futur pressenti? Et ainsi en est-il. Car le passé psychique — mais quel passé aurait encore un sens comme tel, s'il n'était psychisme et souvenir? décèle bien ses attaches au futur qui le constitua jadis présent, c'est-à-dire futur anticipé, ébauché: tendance, et qui continue, en ce qu'il lui laisse de tendance, à le soutenir comme au-dessus de la complète annulation. Tout passé vit nostalgique, souffrance, parce que déception, plaisir, parce que désir. Il pleure, parce qu'il regrette (la fuite d'un espoir). Il sourit, parce qu'il espère (une manière de revanche triomphale de l'espoir enfui). Telle Andromaque aux Portes Scées: dans ce souvenir vivant qu'est le fils qui va grandir, elle pressent comme une reviviscence, comme un retour, du héros même qui s'en va.

présent, impression dûe à un vertige

Et de la concentration un peu confuse de mouvements si animés, qui sont partout, naît à tout instant cette impression d'étourdissement, de vertige, de cyclisme, à travers quoi nous pensons avoir le sens des simultanéités: le présent est en somme le cadre que nous compose l'ivresse de notre demi-ahurissement. Et comme ce mi-ahurisssement, au reste très gradué, qu'on pourrait, d'un point de vue moins négatif, appeler encore plus heureusement l'excitation d'un (imparfait) réveil, il n'est point surprenant que l'impression confuse du présent nous bourdonne toujours aux oreilles, et que le son de ce grelot faux se retrouve, obsession, dans celui du passé ou du futur, comme notre faiblesse enivrée, qui porte partout sa démarche et son tournoiement avec soi.

Pas autrement n'en va-t-il de l'impression de réel, qui, comparée au virtuel, a le même caractère trouble et inévitable que cette impression de présent. Le présent, en effet, nous avons vu que c'est le statique, et l'objet, et le réel, quadruple nom d'une simplification, sous le rapport actuellement envisagé, identique, dûe à une sorte d'hébètement — ou, en termes plus flatteurs, d'inchoative conscience.

Quant au possible, il soutient avec l'actuel des relations trop mêlées de considérations temporelles (bien que distraites et souvent inaperçues (pour qu'il n'y ait pas intérêt à l'envisager ici. le possible

Tout possible est originairement conçu comme un futur, mais dont le caractère douteux est nettement perçu, auquel on ne se livre pas, tandis qu'on se livre et s'ordonne au futur sûrement anticipé, considéré comme devant être de fait réalisé. C'est même proprement à cette orientation de nous-mêmes, actuelle ou non, acceptée ou contenue, que le futur doit d'apparaître soit comme futur, soit comme possible. Puis on conçoit des possibles du passé, qui ne sont en leur fond que des futurs antérieurs imaginaires, et des possibles du présent, notion complexe: une possibilité présente, c'est un possible, c'est-à-dire un futur douteux, mais dont la réalisation hypothétique est envisagée comme simultanée à la conception qu'on en a: on imagine alors le possible No. 1, le possible futur, mais avec référence nette à — et comme dans le cadre de la conscience actuelle.

Le caractère illusoire des possibles passés ou strictement présents ressort assez nettement de leur analyse. S'en convaincre serait, au moins quand il s'agit d'action, s'épargner bien des retards sur la route stérile des regrets. „J'aurais pu" est aussi vain que „si j'étais cheval." „Cela pouvait arriver" n'a que la valeur d'un mirage rétrospectif. „Je peux" signifie surtout ou: „je l'ai fait déjà et je suis entraîné à imaginer que je le ferai encore si je le veux", ou du moins: „je suis porté à imaginer que, si je le veux, je le ferai". part de rêve en la pensée

Le possible du passé, ou du présent strict décroît à nos yeux, mieux nous distinguons notre expérience de nos rêves. Ainsi décroît, avec l'expérience de l'humanité, et de l'esclave, et de l'enfant, le pouvoir infini précédemment attribué à la force religieuse ou magique, et au maître, et au père. La „vertu" même, au sens physique du mot disparaît graduellement du langage de la science. La science et la philosophie, il est vrai, ne se peuvent assurément passer du dynamisme. Mais c'est au dynamisme en acte qu'elles font appel. L'idée de possible, ni même de pouvoir actuel, on doit le reconnaître, ne s'élimine point. Mais plus on tend à la saisir, plus on fait effort vers l'acte, je veux dire vers une réduction à l'acte, plus on donne du dynamique une explication statique, comme l'est fatalement une explication, c'est-à-dire une symbolisation par l'actuel. Mais c'est déjà beaucoup de reconnaitre que notre impuissance à départager le possible et le réel, l'actuel et le virtuel, est la raison la plus urgente de confesser que nous vivons un rêve obscur.

Non seulement le possible du présent et du passé, mais le possible du futur lui-même implique un mélange du rêve et de l'expérience.[1] Si ce mélange reste conscient, bien loin

[1] Pour deux raisons:

qu'il nuise, il est la condition même de l'hypothèse, du progrès, comme il constitue par lui-même le plus indéfectible problème. Et s'il n'était jamais inconscient, nous n'imaginerions plus bien vivement, nous serions près d'être morts, au moins à notre mode de conscience actuel.

L'intrication et réciproque implication du réel et du virtuel, comme celle, rattachée à la première, mais d'une façon qui n'apparaît pas immédiatement, du possible imaginaire et du futur,- cohérence mal assimilée et au reste toujours imparfaite qui nous est phénomène d'incohérence relative,- peut encore être rendue ainsi.

Chaque notion veut être prise en ce qu'elle inclut, mais non en ce qu'elle exclut, (puisque l'exclusion est à base d'impossible néant et suppose un „donné" strict qui ne se laisse pas soutenir), autrement dit, en ce qu'elle affirme, non en ce qu'elle nie. Mais toute affirmation implique négation dans la mesure où tout réel, au sens le plus souple, tout discernable, est du donné, a une individualité, donc une exclusivité, (ce qui rend tout développement et même tout changement, d'un biais, souhaitable). Et nous sommes portés à nous croire au manège.

Mais nous ne sommes pas au manège, parce que le cercle ne se ferme pas, puisqu'à deux phases différentes l'esprit ou la conscience ne saurait repasser au même (adéquatement même) point, c'est-à-dire retrouver exactement le même point de vue. Plus qu'au manège, nous sommes en voyage. Il ne saurait jamais être tant question de faire tout strictement le point ou d'opérer un repérage rigoureux sur la carte, que de dire: allons! De ce biais, le psaume hébraïque: „Quand Israël sortit d'Egypte", ou le cheval de Job qui hennit pour la course, sont — comme tous autres aspects du concevable, mais plus apparemment que beaucoup d'entre eux, — de saisissantes concentrations et des symboles insignes de vie cosmique.

relativité de la vitesse

P. 88. Si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules, ni aux nombres que nous y faisons entrer. La consciene aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative de ce changement.

A) Parce que de nul possible du futur, de nul futur douteux ne peut être affirmée la possibilité même, vu que ce qui ne sera pas n'aura jamais été possible. En effet, tout étant lié, — ce qui se peut dire sans déterminisme objectiviste —, un possible non réalisé n'est pas possible par rapport au même univers, ni donc à l'existence telle que nous l'entendons des existants du monde réel Ce possible n'est donc pas possible au même sens (que le possible qui sera), puisqu'il n'est dit possible que par référence à une réalité d'existence, laquelle se trouve être purement analogique par rapport à l'existence du monde réel.

B) Parce que l'idée même du futur implique le mirage de l'actuel et du présent.

Ne serait-on pas tenté de dire? Il n'y aurait rien de perçu par la conscience car, la vitesse n'étant que relative, cette vitesse générale triple resterait une vitesse égale.

Anticipons, dès cet endroit, sur une affirmation de l'auteur, toute connexe à la précédente:

P. 149. Un sentiment qui durerait deux fois moins de jours ne serait plus pour elle (la conscience) le même sentiment.

Si la vitesse générale était doublée, y aurait-il deux fois moins de jours? La conscience s'en apercevrait-elle à „une baisse dans l'enrichissement ordinaire de l'être" (P. 148) comme si son expérience n'était pas liée aux phénomènes dits extérieurs qui sont censés couler tous deux fois plus vite, et comme si la durée intime — (incommensurable, il est vrai, strictement au temps homogène, mais en rapport cependant avec tous évènements grâce à des repérages de simultanéités) était une certaine qualité indépendante de l'expérience, bref comme s'il y avait à la fois séparation totale et en même temps correspondance entre le subjectif et l'objectif? La durée est qualité, et cette qualité ne serait plus la même? Si les expériences avaient été différentes, évidemment. Mais y-a-t-il une seule expérience psychique rigoureusement indépendante de ce que nous appelons extérieur? [1])

P. 92. Nous ne pouvons former l'idée même de multiplicité distincte sans considérer également ce que nous avons appelé une multiplicité qualitative. Quand nous comptons explicitement des unités en les alignant dans l'espace n'est-il pas vrai qu'à côté de cette addition dont les termes identiques se dessinent sur un fond homogène, il se poursuit dans la profondeur de l'âme une organisation de ces unités les unes avec les autres, processus tout dynamique, assez analogue à la représentation purement qualitative qu'une enclume sensible aurait du nombre croissant des coups de marteau? toujours le relatif dans le complexe

Il est bien certain, en effet, qu'une unité sentie troisième ou cinquième d'une multiplicité n'a pas tout à fait la même nuance, car elle ne soutient pas les mêmes rapports que l'unité première ou sixième. Plus l'introspection sera aiguë, plus elle retrouvera sous l'homogénéité superficielle une hétérogénéité profonde, mais plus aussi, ce qu'on ne peut oublier, elle ressentira, sous ces hétérogénéités croissantes, de certaines homogénéités, d'ailleurs toujours aussi peu absolues que le sont toutes les hétérogénéités mêmes.

Le progrès, en effet, psychologique comme social, ne consiste-t-il pas à réaliser de mieux en mieux, à promouvier, ici dans le cadre de la conscience claire, là dans celui de l'organisation et synergie extérieures, les originalités, — tensionnelles et à ce titre relativement fondamentales, en

---

1) Voir plus haut P. 12.

psychologie; génériques, spécifiques, raciales, sous-raciales, en biologie; individuelles ou diversement collectives, d'ordre économique ou professionnel, local, régional ou national, religieux, artistique ou autrement culturel, en sociologie; — mais dans ce par quoi ces originalités sont chacune relativement une pour soi, non dans ce par quoi elles tendent à s'exclure réciproquement et à s'isoler, en leur relative continuité intime beaucoup plus qu'en leur relative discontinuité réciproque, bref sous l'aspect du dynamisme, éminemment liant, beaucoup plus que du statisme, éminemment insulaire et isolateur, du biais relativement plus psychique et plus positif, plutôt que du biais relativement plus matériel et plus négatif? Mieux distinguer pour mieux unir dans une moindre confusion grossière, inerte et de sommeil, dans une plus délicate et vive appréciation de la complexité organique qui se laisse sentir toujours de mienx en mieux, et dans l'hétérogénéité relative de ses éléments, et dans leur harmonie, mais en définitive, le sens de cette harmonie commandant toujours celui de la relative hétérogénéité qui n'est jamais appréhendée qu'au moyen d'un progrès du dynamisme qui la saisit.

Il arrive ainsi que, plus d'une part, une hétérogénéité est fruit d'analyse poussée, (plus elle devient par conséquent relativement abstraite, plus elle correspond à un sens développé de la complexité d'un ensemble) et plus, d'autre part: 1° elle suppose de dynamisme pour avoir été réalisée; 2° elle se prête à une manipulation aisée, comme algébrique, mais aussi de relatif automatisme, verbalisme, psittacisme, pour qui veut se maintenir passagèrement, — soit pour fins de science, soit pour utilisation plus couramment pratique, — dans le monde abstrait, statique, analytique, simultané et spatial de l'objectivité; 3° elle exige de dynamisme de celui qui, s'en servant, veut pleinement la chausser, je veux dire l'animer à nouveau de tout son sens, la repenser entièrement.

Pour cela, les progrès de la science, qui supposent progrès de la conscience et du dynamisme, entraînent aisément avec eux chez les individus médiocres, qui n'en atteignent que les résultats dans leur aspect plutôt immédiatement social, recrudescence de mécanisation et de psittacisme. Plus la civilisation croît, plus grandit le danger de submersion matérialiste et d'enlisement dans l'algèbre, s'entend dans les symboles et les mots quasi-vidés de contenu, et plus il faut, pour que l'harmonie subsiste, que soit réanimé le dynamisme, la vie intérieure, qui seule maintiendra, parmi le détail, le sens de l'ensemble et la conscience de la spontanéité de pensée.

Mieux on sent d'unités, mieux il les faut sentir encore plus une qu'unes: autrement, et à proportion, le dynamisme tend à perdre le contrôle de son agilité subtile, à se laisser engourdir dans cette partielle somnolence, qui se dégage,

non certes du statique qu'on pose, à savoir toujours par un progrès du dynamisme en ses actualisations, mais du statique subi, dans la mesure où il est subi, où, pour ainsi dire, il se durcit et vous enserre, vous emprisonne, tend à vous couper votre circulation de pensée par toutes ses déterminations tranchantes, à vous mutiler, étouffer et tuer, telles ces lourdes demoiselles de bois ou de fer, sortes d'armoires envoûtantes, intérieurement équipées de pointes, qu'à Nuremberg on refermait, à la fois massives et aiguës meurtrières, sur d'impuissants sorciers.

Plus l'esprit, par ses secrets sortilèges, évoque un monde à puissantes et délicates, vastes et compliquées harmonies, plus doit-il se tenir en éveil pour n'être pas lui-même dupe et victime de ses propres incantations. Veut-il s'oublier et se perdre soi-même, assourdissant, si l'on peut dire, en lui la conscience de son timbre original, alors même qu'il triomphe à s'offrir la symphonie toujours plus largement émue des propres échos de sa voix? Il ne le peut, et tous progrès vont de pair à qui les envisage sans myopie. Ainsi l'anti-intellectualisme de vrais amis du dynamisme ne saurait jamais être pour eux-mêmes qu'une pénible mais éphémère illusion, une bouffée de rêve mauvais [1]).

P. 126. La pensée est incommensurable avec le langage.

Rien n'est commensurable à rien, si ce n'est grossièrement par l'analogie qui établit des équivalences très lointainement approximatives entre des rapports.

P. 132. Si l'on convient d'appeler libre tout acte qui émane du moi et du moi seul, l'acte qui porte la marque de notre personne est véritablement libre.

Liberté ne se peut entendre, comme chez Leibniz, qu'au sens de spontanéité de l'esprit.

Nul acte n'émane du moi seul au sens chimérique où l'on prétendrait isoler le moi, en l'arrêtant á des limites

---

[1]) L'illusion peut, en effet, être interprétée, répétons-le, comme un moindre éveil, donc comme une incohérence et une erreur, relative au point de vue d'où elle apparaît erreur parce qu'elle est sentie incohérence. Les illusions deviennent, de ce sens, comme des étapes, ou mieux comme des cercles de l'erreur relative et de la relative vérité, dans la spirale infinie des symbolisations, c'est-à-dire des objectivations, des créations artistiques où l'énergie conscientielle se représente à elle-même, s'atteignant dans les „pièces“ de son „jeu“, jeu qui pour jaillir spontané, n'en demeure pas moins en rapport avec sa propre nature, c'est-à-dire avec les exigences mêmes de la spontanéité.

Ainsi quand nous scrutons le sujet, l'objet réapparaît toujours, mais toujours drame plus intime d'un maître plus profond, de la „dramaturgie“ au sens indéfiniment actif du mot, synonyme alors d'énergie dans l'acte de s'employer, c. à. d. de s'impliquer dans les circonvolutions de son débit, où elle se compte et se conte (ces doublets restent des parents), y tend du moins, toujours mieux narrée, toujours mieux narrée inénarrable. Ainsi réalise-telle rationnellement pour elle-même son inépuisable et indéfinie avance de supérieure irrationnalité Son „logos“, raison, compte et conte, s'efforce à clamer en son jargon indéfiniment assoupli, l'ineffable ineffabilité.

censément déterminées, mais il est toujours à propos d'étreindre le moi, ce qui est précisement le contraire de le rétrécir. Il s'agit là d'une concentration vivante, non d'une mourante retraite [1]). La reconnaissance de la spontanéité nous mène plus avant que la représentation d'un déterminisme, par la précellence même du dynamique sur le statique.

P. 133—136.

les modes du possible

Excellente crevaison de la bulle: possibilité d'un choix contraire au choix opéré de fait par la volonté. Mais on peut dégonfler ainsi la notion même de possible du présent et du passé[2]). Le possible du futur lui-même n'est que l'imagination d'une réalité dans le cadre du futur, imagination à laquelle nous nous prêtons d'autant mieux qu'elle ne choque pas par la difficulté apparente de l'amalgame avec l'ensemble de notre vie de conscience, ou mieux encore qu'elle frappe par l'impression positive de l'aisance avec laquelle elle s'installe comme hypothèse au milieu de notre vie mentale.

Les choses, étant des possibilités de conscience, sont de ces hypothèses, comme tout objet de réflexion et non d'appréhension immédiate, comme toute virtualité, comme tout abstrait, comme tout „objet", qui n'est jamais que du virtuel, comme isolé de l'ensemble du virtuel et imaginé dans un cadre d'actualité.

La possibilité abstraite ou passive ne s'entend aisément qu'à raison du pouvoir actif. L'énergie, comme l'ont si profondément réalisé Aristote et Leibniz, mène toujours. L'énergie ne pouvait pas faire, jadis, ce qu'elle n'a pas fait jadis, car les possibilités du passé sont, à le bien prendre, chimères[3]). Elle ne peut pas actuellement faire ce qu'actu-

---

[1]) Voir dans ces notes P. 46.

[2]) Voir plus haut P. 43.

[3]) Ce sont futurs antérieurs, c'est-à-dire espoirs regrettés. Puisqu'ils sont regrettés, ils n'ont pas tout à fait disparu: ils gardent en leur caractère d'anciens espoirs, une certaine force inchoative qui n'appartient pas à l'ancien comme tel, mais comme subsistant dans la mesure où il subsiste, et qui est donc ici de l'espoir: en ce sens les possibles du passé ne sont pas tout à fait vains, puisqu'outre qu'ils sont des deuils d'espoirs, ils restent comme d'hypothétiques projets. Dans la mesure où le passé garde quelque chose du présent inchoatif qu'il fut, du présent orienté au futur, dans cette mesure il reste toujours un peu projet: là réside précisément sa vertu de catapulte, le ressort de l'habitude, la raison la plus profonde, peut-être, qui se puisse entrevoir de la virtualité: elle est comme une fin future tombée au passé, mais restée orientée au futur. Elle est un présent inchoatif décalé qui tend à rebondir, un souvenir propulseur. N'est-ce pas ce qu'avec sa prodigieuse réminiscence libératrice entendait, au fond, Platon? Il allait, sous ce rapport, plus loin que Leibniz, qui, tout en exaltant cette théorie de réminiscence, se refusait à la prendre selon le sens si sûr d'une référence psychique à un psychique ancien qui eût été jadis plus présent, ou moins passé. (Oeuvres édition Gerhardt. Tome V, p. 16 et 21.)

De ce biais, le virtuel — et le passé en tant qu'il reste en lui de la prise inchoative (qui fut un présent futur, un futur naissant) — peut être dit un futur distrait, comme à demi oublié et enseveli, tel un grain de blé qui doit disparaître à l'attention pour que, dans son demi-anéantissement, germe en lui l'avenir.

ellement elle ne fait point, dans la mesure du moins où le présent a un sens exactement déterminé. Ce que l'énergie peut faire dans l'avenir, c'est ce qu'elle y fera, car quand elle le fera et l'aura fait, cela seul sera possible et l'aura jamais été[1]). Mais que fera-t-elle dans l'avenir? Elle actuera ses virtualités. Cela revient à dire: elle continuera son développement selon sa spontanéité. Actuera -t-elle toutes ses virtualités? Non, car elles sont supérieures à tout nombre. En actuera-t-elle, en a -t-elle jamais actué strictement une seule? Non, car strictement le présent, l'actuel n'est pas, et rien n'est, au sens d'achevé. Mais a-t-elle donc peu de richesse et de fécondité? Elle les a inépuisables, parce qu'elle est énergie, tendance, tension, accoucheuse portée, naissance, poussée[2]), à l'indéfini.

P. 167. On appelle liberté le rapport du moi liberté
concret à l'acte qu'il accomplit. Ce rapport est indéfinissable, précisément parce que nous sommes libres. On analyse en effet une chose, mais non pas un progrès; on décompose de l'étendue, mais non pas de la durée.

Voir dans ces notes P. 47.

La liberté, dans les langues latines, exprimait d'abord et revient ici à exprimer: 1^0 exclusion de tout esclavage, de toute dépendance par rapport à quoi que ce soit de rela-

---

On rejoint là, et les symboles éleusiniens, et la parabole chrétienne du grain qui doit tomber en terre pour renaître, image commentée par cette application psychologique: si quelqu'un ne perd sa vie, il ne la sauve pas.

Tant, en somme, il y a d'analogie et de convergence entre les conceptions profondes, en apparence les plus diverses. Qu'on rapproche seulement entre eux ces aspects de passé, de virtuel, de futur qui se recrée dans le demi-sommeil du passé-souvenir, et, entre elles, leurs applications aux problèmes psychologiques, épistémologiques et moraux; ce n'est encore là qu'une manifestation de cette „circumincession" de vie, dont nous avons déjà parlé pour désigner l'indéfinie intimité de symbiose, l'active entre-pénétration universelle.

Maintenant, qu'est le futur où tend le virtuel? Un idéal puisqu'il ne sera jamais réalisé, puisque rien n'est, mais seulement s'ébauche: le futur et le possible se rejoignent, c'est-à-dire que le futur réel n'apparaît que comme un mirage, où le souvenir en travail, c. à. d. l'imagination du futur, essaie de se projeter et de se saisir.

1) Cette façon de traiter le possible du présent et du futur n'est pas à contredire, mais à développer et approfondir, par le passage sur le présent idée-négative et par la note marginale immédiatement antérieure, relative au possible passé: „ce sont futurs antérieurs".

2) Nature, φύσις, αὔξις, vegetatio, wachsen, symboles (même historiquement) connexes de l'auguste développement, et où se retrouve le même radical, représenté dans le groupe italique et dans le groupe hellénique par le radical à l'état réduit ug, avec prothèse aug, comme un radical commun est contenu dans φύειν (pousser), φύσις (nature), φύλλον (folium, feuille), filius (fils), fuit, futurum (il fut, futur). De même encore sont connexes les autres symboles des langues germaniques au groupe desquelles appartient l'anglais to bear (cousin du latin ferre), porter, mais aussi enfanter, et les correspondants allemands Geburt etc., radical représenté dans la dernière syllabe de nos noms en -bert. (Gilbert, Aubert . ., et indiquant idée de filiation.

tivement étranger, extérieur, statique, de toute hétéronomie; 2° en un sens encore plus ancien, et ici plus profond, amour, goût qui se prononce.

analogie

P. 182. Expliquant comment fut longtemps posé à faux le problème de la liberté, Bergson écrit: C'est que l'on passe par degrés insensibles de la durée concrète, dont les éléments se pénètrent, à la durée symbolique, dont les moments se juxtaposent.

Bref, de l'ordre de succession, comme aimait à parler Leibniz, à l'ordre de simultanéité. Ceci revient à dire: parce qu'on passe de l'hétérogène concret à l'homogène abstrait et de l'immédiat à l'analogue, ce qui va de pair pour l'auteur si l'immédiat, pour lui, est l'hétérogène, si la généralité de l'abstrait n'embrasse, de ce point de vue, qu'une collection d'hétérogènes considérés du biais de leur homogénéité, laquelle consiste, selon nous, en une analogie ou équivalence approximative par rapport à certaines opérations mentales.

Mais tout problème, toute explication, tout énoncé peut aussi bien être envisagé comme naissant ainsi du passage d'une hétérogénéité relative à une relative homogénéité, c. à d. d'une analogie généralisatrice. Aussi y-a-t-il incommensurabilité entre toute notion abstraite et tout phénomène de conscience concret qui en a été l'occasion. Cette incommensurabilité n'est d'ailleurs que relative puisque, de même qu'entre deux espèces d'un genre ou deux individus d'une espèce il n'y a homogénéité que par analogie, de même entre le phénomène conscient immédiat et la notion abstraite générale sous laquelle il est classé, mais cette homogénéité analogique est une mensuration néanmoins, en ce sens qu'elle indique une équivalence pratique, -j'entends pour le procès ultérieur de la vie de conscience —, équivalence, au reste approximative et plus ou moins confuse, entre ce phénomène concret et sa notation conceptuelle.

Toute métaphysique, du moins dogmatique, et non seulement la question de la liberté d'indifférence, s'évanouit par la constatation de l'impossibilité radicale à noter quoi que ce soit par son équivalent rigoureusement exact, donc à expliquer, donc à prouver quoi que ce soit au moyen d'une application stricte du principe de contradiction, laquelle application supposerait une „identité" entre des éléments réels ou notionnels qui ne sont jamais qu'analogues, c'est-à-dire propres à être confondus les uns avec les autres pour de certains emplois, pour tels besoins de notre trouble rêve. Mais toute philosophie comme toute science subsistent, conscientes de leur portée limitée et de leur caractère relatif.

nulle dualité stricte

Quant à cette opposition établie par l'auteur entre la compénétration des éléments de la durée concrète et la juxtaposition des moments de la durée symbolique, on a peine à en saisir la rigueur. Il nous est apparu en effet, tout au long et dès le début de cette étude, que si la juxtapo-

sition proprement visuelle est le symbole le plus clair et le plus couramment utilisé du rapport d'ordre où sont entre eux les éléments (toujours, d'une certaine façon, simultanés) du statique, la compénétration des éléments de durée supposait, consistait elle aussi — dans la mesure même où il y a distinction relative des éléments-en une certaine disposition dans l'étendu, (l'étendu, sous sa forme radicale, accompagnant inévitablement, étant la face, le corps de tout phénomène psychique, le monde extérieur. — ou plus sobrement le monde, — lui-même qui, n' importe où, est l'objectivation du psychique).

Si intimement que soit réalisée la compénétration des éléments du psychique, si elle n'exclut pas toute conscience, elle inclut quelque mémoire, et ainsi nous apparaît qu'elle implique quelque sens, si ténu soit-il, d'ensemble et de simultanéité, donc de spatial, puisque le spatial est l'ordre même des simultanés. Il est vrai que les éléments saisis d'ensemble par la mémoire ne le sont, toutefois, que comme successifs. Encore ceci ne voile-t-il pas, mais bien plutôt décèle que, pour cette prise d'ensemble, il faut que ces successifs demeurent sous un certain rapport simultanés [1]: à savoir dans la mesure seule où leur succession n'est que relative, comme relative seulement est leur distinction; et, inversement, à proportion de leur relative identité. La relative et confuse saisie du spatial ne suit donc pas moins la conscience en ses abîmes que la relative et confuse saisie du successif, qui n'est jamais appréhendé que dans — et grâce à — un ordre au fond duquel subsiste et se retrouve un sens du spatial, comme, au fond de tout sens du spatial, subsiste et se retrouve un ordre de transition, de succession. Ni l'un, ni l'autre n'est immédiat ou définitif au point de se laisser isoler comme un absolu.

---

[1]) Si le passé reste ainsi simultané au présent, c'est, dira-t-on, par ses notes, non dans sa prise, par l'objet, non dans la saisie active que le sujet s'en assure. Mais c'est aussi dans cette saisie, puisque le passé est remémoré comme tel, et puisque, d'ailleurs, la prise, si subjective qu'on l'aille chercher, est élément de la sensation. Elle n'en est pas le moindre, mais le noeud au contraire, puisque elle est la synthèse active elle-même de la sensation. Ainsi le passé n'échappe pas plus à une certaine simultanéité avec le présent que le dynamisme à une certaine identité avec le statique, mais elle n'est pas absolue.

CONCLUSION DES NOTES SUR LES „DONNÉES IMMÉDIATES"

L'auteur établit excellemment que le statique n'est qu'une pétrification, l'étendu et le simultané, — ils sont statiques, — un morcellement, de la durée successive.

Il ne note pas avec tant de netteté que le statique est un ralentissement de la vie plus que son arrêt véritable, l'étendu et le simultané un mirage de nivellement, qui suppose un mirage de commensuration et d'opposition stricte, parce que le statique, ou le simultané, n'est jamais absolu, qu'aussi l'étendu ne fait jamais que tendre à être tel, — le dynamisme, toujours à l'œuvre dans la mesure où de la pensée persiste qui anime les mots, n'abdiquant et ne pouvant jamais abdiquer, (c'est-à-dire cesser de prendre selon un ordre et de camper en des plans divers ce que le statique aurait l'illusion d'étaler sur un même plan et comme d'une force de rythme égale).

Qu'est-ce donc que le dynamisme, irrésistiblement synthétique, prend selon un ordre (et qui dit un ordre dit du même souffle selon une succession)? Ses propres virtualités, qui se conditionnent entre elles et restent élémentaires par rapport à la prise vive, qui les groupe sans les réduire, ni les unes aux autres, ni à une équivalente actualité. Il prend ensemble, sans les altérer, leurs successivités.

Il le fait toujours. La vie consciente le fait toujours. Elle est toujours, autant que nous pouvons atteindre à son symbole relativement le plus intime, sens d'une tension, c'est-à-dire d'une prise, en contenance d'ensemble, d'un contenu continu, saisie psychique d'étendue, captation dynamique du statique, présentation de soi-même à soi-même dans un mouvement inachevé, effort, toujours inégal au désir quoique jamais tout stérile, pour projeter ses virtualités dans le relief même de cette sienne actualité qui établit, ou mieux, qui lance, à la fois, leur distribution et leur convergence, qui les maintient discernables et les noue.

Quand, dans cette prise d'ensemble sentie, cet ordonnancement de virtualités qu'est toute tension, toute conscience, l'accent est mis sur la prise d'ensemble, l'ordonnancement même, — du même temps est accentué le dynamisme; quand l'accent est mis sur les virtualités distribuées, du même temps est accentué le statisme.

Le statique n'est ainsi que la tendance à actualiser les virtualités d'une tension, on dirait mieux, détaillant moins en factices unités ce complexe: des virtualités de tension. C'est tendance, car le statique est un essai qui paraîtrait fou s'il n'était le jeu de la vie — à ceux qui estiment sages les seules tâches dont ils supposent possible l'achèvement. C'est une tentative toujours en ébauche, et qui ne peut pas

dépasser l'ébauche, — le réel, pas plus que le néant ou l'absolu, ne se laissant appréhender. Ainsi le statique est heureusement condamné à rester du dynamique encore.

Le sujet, l'énergie, le dynamique, c'est, non moins que le statique, „tension", mais tension-tendance qui consiste à s'ordonner, j'entends à ordonner à soi, comme de simples virtualités, et dans leur successivité même, les virtualités prises d'ensemble dans une synthèse active, (dans un essai, dirait-on mieux, d'active synthèse, car l'inachevé, l'ébauche envahit, et dans la même proportion, tout ce qu'envahit la vie, la conscience, la poussée d'amour).

Jamais donc ne se rencontre d'opposition absolue entre le statique et le dynamique, pas plus qu'entre le sujet et l'objet, la pensée et l'étendue. Ce sont aspects corrélatifs et inséparables, inadéquatement identiques l'un à l'autre, inadéquatement symboliques l'un de l'autre, bien que l'hégémonie relative du dynamique soit inéluctable du point de vue du psychologue, et ainsi du philosophe tout court.

Le dynamique, en effet, dans la mesure où il est vécu tel, est maîtrise, prise de commandement, de direction, active distribution d'ordre, éveil d'harmonie, tout cela réalisé[1]) non en soi mais pour lui, dans le statique même où il s'incarne.

L'objectif, l'étendu, le statique, dans la mesure où l'on pourrait distinguer l'œuvre de l'ouvrier qui ne l'a pas „faite", mais incessamment la fait (plus ou moins selon quoi moins ou plus elle se défait et s'évanouit) — c'est comme un rêve relatif, une tendance aux incohérences, (par l'exclusivisme que signifient des limites toujours courtes), une défaillance en confusion, à proportion même que le dynamisme en est oublié, et qu'au lieu d'une vivante ébauche on songe à y saisir de l'achevé, du simultané.

Le sujet maintient et classe. L'objectif mécaniserait. Apparemment il se hisserait jusqu'au réel, sommet le plus positif du vrai. En fait il s'éloigne de la vie. Qui s'y abandonnerait sans discrétion, dans la mesure où il évacuerait de soi la chaleur du dynamisme croirait, chimérique, que l'impression de l'objectivité est la sensation de la réalité: ce ne serait qu'engourdissement et vertige du vide.

Nous n'y insistons pas pour discréditer l'objectif pensé, qui est le dynamique incarné, la vie même de conscience en son évolution, l'expérience. Nous n'y revenons si obstinément que pour mieux montrer comment, à notre sens, — le sujet et l'objectif ne se séparant point, n'y n'étant positivement d'autre essence, — il serait bien arbitraire, plus fictif encore que factice, de les opposer l'un à l'autre, ou les modes de connaissance qui les atteignent, comme des contraires rigoureux.

---

1) Plus sobrement: évoqué, à cause de ce que ces réalisations gardent toujours d'inchoatif.

CHAPITRE II

Notes sur „Matière et Mémoire“ [1])

P. 2. Tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne pouvait se produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps.

stricte nécessité nulle part

De ce que l'acte dit volontaire — car c'est de lui qu'il est question — paraît produire du nouveau, s'ensuit-il que, dans la successsion des phénomènes du monde considéré comme indépendant des personnes, il ne puisse rien se produire de réellement nouveau, mais seulement de „déterminé“, par une sorte de nécessité inéluctable? Nullement, si l'on admet, avec Boutroux, que les lois de la nature n'ont nul caractère de nécessité absolue, et si l'on avoue même que la nécessité rigoureuse ne peut être conçue parce qu'elle supposerait une détermination achevée des phénomènes, donc l'existence d'absolu, d'immuable, de statique, ce serait même le cas de dire d'une indéfinie multitude d'absolus, d'immuables, de statiques: bref cette notion prise en toute sa force n'est, comme toute notion, qu'une limite abstraite épaissement réalisée par un mélange peu méthodique du donné et de la réflexion.

Bergson ne veut-il que souligner la spontanéité des vivants? Il ne fait en réalité pas plus, bien que le mot d'images, dès la page 1 l. 4, expose aux ambiguités futures.

P. 3. Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire.

„image“ a deux sens

„Image“ y est pris d'abord au sens d'objet matériel qui, du côté subjectif, n'est qu'une image mais est considéré comme une chose, puis, au pluriel, au sens de représentation subjective ayant un contenu d'objet, mais envisagé, non comme une chose, simplement comme indice d'une chose: bref, l'accent ne peut porter de même sur le côté objectif et subjectif dans les deux emplois du mot, lesquels, ainsi, ne s'équivalent pas. Aussi la contenance dont il s'agit ne saurait-elle se référer à contenant et contenu tout à fait homogènes, qui soient images au même sens, sur le même plan, et „représentation“ n'apparaît pas légitimé dans la seconde partie de la phrase: il ne le serait que si „image“, en son premier emploi, avait eu un sens aussi fortement subjectif que dans le second, tandis que dans le premier cas, il s'agissait de représentation considérée comme objet, d'objet (interprété par une philosophie idéaliste comme une simple image), et, dans le second cas,

[1]) On se réfère pour la raison indiquée p. 2. n. 1 au texte de l'édition de 1896.

de représentation proprement dite, considérée comme telle, l'accent ayant à être mis sur l'opposition relative de cette représentation à la réalité de l'objet, qu'elle est alors bien plutôt dite révéler qu'affirmée être. D'où la gêne du lecteur.

Il est à noter d'ailleurs que Bergson vise ici non seulement une génération, une sorte de causation stricte des images extérieures par l'ébranlement cérébral, mais même leur simple conditionnement:

P. 4. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent conditionner l'image de l'univers[1]).

L'auteur, dirait-on, a glissé d'un sens d'image à un autre, et d'engendrer à conditionner.

Sur cette preuve, de fait peu convaincante en cette forme, l'auteur éprouve le besoin de revenir:

Comment mon corps en général, mon système nerveux en particulier, engendrerait-il tout ou partie de ma représentation de l'univers? Dites que mon corps est matière ou qu'il est image, peu m'importe le mot. S'il est matière, il fait partie du monde matériel, et le monde matériel par conséquent existe autour de lui et en dehors de lui.

Dans l'ordre logique, oui, car le corps matériel n'est conçu comme tel que si déjà l'on a idée du monde dont il est partie, mais, dans l'ordre d'existence, la représentation subjective du monde est-elle antérieure à la réalité objective de mon corps, autrement dit: sans mon corps et avant tout ébranlement nerveux, non conçu mais donné, puis-je imaginer le monde? Voilà proprement ce qui est en question. L'illusion de la preuve est dû au glissement de l'ordre subjectif à l'objectif. Inutile de transcrire le second membre du dilemme: s'il est image. On n'y trouverait rien de plus qu'en l'amalgame signalé plus haut, simple autre aspect du procédé employé dans le traitement la première hypothèse.

La conclusion a la même efficace que l'argumentation: représentation y est opposé à action, on serait porté à croire: indûment, puisque tout objet était censé pouvoir être désigné sous le nom d'image. Si c'est bien au même sens qu' „image" ou „représentation" est employé dans tout le passage, pourquoi ces termes ne s'appliqueraient-ils pas aussi justement à l'action qu'au corps?

Cas assez bergsonien, ces ambiguités ne nuisent que peu à la suite du chapitre, la thèse restant plus solide que la forme de la démonstration. La pensée demeure juste en ce sens: le cerveau fait partie du monde extérieur: il n'en est donc pas la cause, ni la condition. Mais n'est-il pas condition de la perception, de la connaissance psychique que nous avons des images extérieures? Voilà ce qui n'est pas exclu. Même pour l'idéalisme, le cerveau est condition

[1]) Mais page 7 on lira: Ma perception est donc fonction de ces mouvements moléculaires (de mon cerveau), elle en dépend.

de perception, sans être condition du monde extérieur dans son ensemble; on ne peut comparer, en effet, que dans le même ordre, (ici l'objectif), que cet ordre soit ou non interprété par un réalisme ou par un subjectivisme, qu'il soit tout entier commandé par des vues matérialistes ou idéalistes.

spontanéité partout relative

P. 5. Comme plus tard, p. 18, où „action réelle" est opposé bien absolument à „réaction nécessaire", l'influence de mon corps sur d'autres objets est appelée réelle, comme si l'influence d'objets qui ne sont pas corps vivants les uns sur les autres n'était pas réelle. Il n'y a qu'une différence de modalité, de plus ou moins de spontanéité.

Ib. Les démarches possibles lui sont sans doute suggérées (à cettte „image" qu'est mon corps) par le plus ou moins grand avantage qu'elle peut tirer des images environnantes.

Cela est dit en un langage un peu déconcertant, comme si le corps usait de réflexion et de choix contrairement à ce que Bergson entend justement établir Est-ce à mon corps que ces images marquent son influence éventuelle, ou n'est-ce pas plutôt à ma pensée qu'elles suggèrent les démarches possibles de mon corps, mais Bergson s'il prenait les choses ainsi, n'éliminerait pas si facilement qu'il le fera, notamment p. 28, la genèse de la perception. Il faut pour lui qu'il y ait comme un choc direct des objets et de ma liberté et que ma perception ne soit qu'une détermination choisie, une spécialisation de cette perception-mouvement qui serait identique aux choses.

Après une série de fort belles pages (6—15), apparaît soudain p. 16, (là où l'on attendrait la simple constatation de la complexité du cerveau et des réserves de mouvement qui s'y concentrent et combinent), un pouvoir de choix qui peut étonner, d'autant qu'il paraît supposer (et est effectivement expliqué par) une simultanéité de possibilités, au premier abord déconcertante sous la plume de l'auteur qui sept ans plutôt, décelait déjà avec tant de pénétration l'étrange illusion qui recouvre, dans la croyance à la liberté d'indifférence cette apparente simultanéité de possibilités d'action diverses Il n'y a qu'à s'y reporter.

Aussi ne faut-il, sans doute, entendre, ici comme là, le mots choix et sélection que d'une spontanéité relative, no d'une liberté absolue.

perception

De nouveau l'auteur glisse et revient à la démonstratio fondamentale: percevoir n'est pas avant tout connaître. L P. 17 est fort digne du développement qui s'y poursuit.

P. 18. De la part croissante d'indéterminatio laissée au choix de l'être vivant, Bergson conclut à l nécessité de la perception consciente. Pour l'établ il note une loi rigoureuse: (p. 19): la perception dis pose de l'espace dans l'exacte proportion où l'actio dispose du temps, énoncé qui avait été préparé par l'o servation d'apparence plus finaliste ou plus ambiguë:

Ib. Plus la réaction doit être immédiate, plus il faut que la perception ressemble à un simple contact.

Ne serait-on pas tenté de retourner la phrase: plus la perception a lieu de près, plus la réaction est instantanée. Mais toute perception est immédiate et, d'un certain biais, contact. Il est vrai qu'en ce sens elle est suivie aussitôt de réaction. Si nous réagissons moins vite à une vision qu'à un simple contact, ce n'est pas parce que l'objet d'où procède l'impression est loin. Cet éloignement n'est sensible qu'à une expérience relativement avancée. L'enfant réagit tout de suite à l'image: non seulement au contact des rayons lumineux, mais à la représentation; il tend les bras ou approche les lèvres. Et s'il est vrai que, chez l'être doué de vision et audition, la réaction est moins généralement instantanée que chez celui à qui ces deux sens feraient totalement défaut, cela tient à ce que l'audition et la vision, présupposant, physiologiquement, et d'autres sortes de sensations, et l'existence de centres nerveux, se rencontrent dans des espèces de vivants doués, à la fois, d'une plus riche variété de sensations, et d'une plus grande concentration de ces esquisses de mouvements divers.

L'auteur pense avoir établi, sinon encore comment il se fait que la perception est conscience, du moins la nécessité de la perception pour certains vivants. Cette nécessité résulterait de l'indétermination qui est impliquée dans la structure du système nerveux, et en vue de laquelle ce système paraît, selon lui, avoir été construit, bien plutôt qu'en vue de la représentation.

De cette indétermination, poursuit-il, nous avons pu conclure à la nécessité d'une perception, c'est-à-dire d'une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent.

Mais l'argumentation ne contente point, si la définition de la perception ici donnée n'est pas, elle-même, tout à fait satisfaisante. Or elle nous a paru mettre trop fort l'accent sur les degrés de l'éloignement. En outre, elle ne serre pas de très près le phénomène à déterminer. Cette „relation", c'est l'esquisse d'une réaction motrice. Si elle est variable, ce n'est pas seulement en rapidité relative, et si cette rapidité est relative, ce n'est pas uniquement à l'éloignement, ni surtout à raison, en définitive, de l'éloignement des objets, (auquel l'éloignement des „influences", en réalité, se réfère). D'autre part, il faut reconnaître que le mot „intérêt" sauvegarde heureusement l'aspect natif de la perception, comme celui d'influence, d'ailleurs un peu flou, son aspect passif.

Mais p. 20. D'où vient que cette perception est consciente?

P. 22. Une image peut être sans être perçue, elle peut être présente sans être représentée

conscience d'abord

S'il s'agit d'une différence de clarté, de réflexion, soit: si c'est strictement la perception qui est niée d'une image en tant que telle, nous ne pouvons plus suivre l'auteur. Ou alors „image" est isolé, matérialisé, perd le sens de subjectivité représentative, de subjectivité sentie, qui est précisément la raison pour laquelle, fort justement, Bergson disait:

Ib. (Lignes 9, 10): En posant le monde matériel on s'est donné un ensemble d'images, (et la suite). N'est-ce pas le même glissement d'un sens d'image à un autre, qui a été noté déjà?

Au bas de la P. 22 et P. 23: l'auteur reprend le mot „image", dirait-on cette fois au sens idéaliste Toutefois l'image y est traitée comme plus riche et moins isolée que les subjectivités dites représentatives. Cette richesse plus grande est conclue d'abord, de ce que matière et perception doivent être de même ordre. Elles le sont en effet. Mais en tant que matière et perception sont de même ordre, Bergson cherche la possibilité du passage de la première à la seconde, et ne la trouve que dans une diminution de richesse de la seconde (le contenu), par rapport à la première (le contenant). Là, ne renverse-t-il pas le donné psychique, car matière ou objet, entendu comme le font les idéalistes, n'est qu'un concept très abstrait et très complexe par rapport à la perception, relativement immédiate et antérieure, de sorte que la perception n'est pas à expliquer en partant de la matière, mais vice-versa.

Quand l'auteur ajoute: ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit etc. il paraît bien se mouvoir dans le plan de l'objet en soi, lequel n'est qu'une image plus raffinée et postérieure par rapport au donné de conscience relativement immédiat. Si la perception est conçue comme abstraction, ce n'est que parce que nous supposons le monde, c'est-à-dire dans une phase troisème de l'expérience, la première étant de perception non réflexe, la seconde d'objectivation réfléchie, et la troisième de réflexion sur la perception, qui nous y fait voir une abstraction par rapport au monde, monde qui est en fait le produit de l'objectivation antérieure. C'est dans cette troisième phase que nous parlons de choix, d'affinités particulières entre certains aspects des êtres et nos besoins. Mais qui ne voit que nous avons déjà des idées assez nettes et fermes du monde extérieur, du moi, de l'objet quasi-solidifié et morcelé en deux catégories principales, bref que nous en sommes à un stage qui dépasse de beaucoup celui de la perception directe, et suppose déjà l'objectivation réfléchie?

Belles pages 22, 23, mais en partie discutables.

P. 24. Etant supposées: I°. des choses qui sont et ne peuvent être que des images, et 2°. des „centres d'indéter-

mination", l'auteur essaie d'exposer la dégradation de l'image en conscience. Mais ces images, avant et en dehors de l'intervention des „centres d'indétermination", elles ne sont rien, puisqu'elles ne sont que comme images, c'est-à-dire comme des phénomènes conscients. (— Ou possibilités de phénomènes conscients? — La possibilité suppose l'acte correspondant: elle est inconcevable en toute abstraction et indépendance de lui).

Ces „centres d'indétermination", d'autre part, ce ne sont pas plus des objets solidifiés que les images dont ci-dessus. Ce sont des éléments ou des aspects de l'univers, et comme tels, aussi des images, qui supposent aussi de la conscience.

De telles données ne suffisent donc pas à masquer le problème, qui subsiste: il est déjà supposé résolu, mais nullement élucidé, par la simple opposition de ses éléments.

Dira-t-on: ces critiques supposent un idéalisme purement subjectiviste que l'auteur dépasse? Il est de fait qu'il s'élève à un idéalisme impersonnel, pour lequel la perception ne serait plus qu'un résidu de l'idée, tandis que, pour le réalisme objectiviste, elle serait épiphénomène de la matière. Mais peut-on, si haut qu'on s'élève, établir une antériorité définitive de la science sur la conscience? Ne serait-ce pas déserter le point de vue dynamique pour rallier le statique, et véritablement restituer à un idéalisme nominal le contenu d'un réalisme de fait, non par synthèse, entendue selon la mentalité idéaliste, pour laquelle la matièremême apparaît plutôt comme une dérivation de l'esprit, mais par un amalgame différent, où la pensée se trouverait comme originairement figée à la manière d'une chose.

Evidemment l'auteur aurait en horreur une telle conception. Ne paraît-il pas ici plus ou moins implicitement la supposer? Du point de vue transcendantal, conçoit-on bien qu'on puisse éluder la question de l'origine vivante de l'idée? Et si l'on s'en tient à la psychologie tout humaine (de laquelle on ne saurait, au reste, s'échapper qu'en apparence tout en restant le prisonnier, de fait, d'une psychologie toujours bien humaine, pour surélevée et quintessenciée qu'elle se tienne), le monde, envisagé du point de vue idéaliste, n'est-il pas à expliquer par la connaissance consciente, non vice-versa? Cet ordre ne subsiste-il pas, dans quelque plan qu'on se place, si, encore une fois, on a décidé de partir du point de vue de l'esprit, de la vie, option qui paraît, certes, être l'option générale et éclatante de l'auteur [1]). Mais cette option n'est peut-être pas toujours suivie avec une entière conséquence. On aura des occasions ultérieures de le remarquer.

„centres d'indétermination"

P. 24. Si les êtres vivants constituent dans l'univers des „centres d'indétermination" et si le degré de cette indétermination se mesure au nombre et à

[1]) L'abandonne-t-il ici? Alors, pour le lecteur, les plans se confondent et le malaise reste justifié.

l'élévation de leurs fonctions, on conçoit que leur seule présence puisse équivaloir à la suppression de toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes; les autres, isolées, deviendront perceptions par leur isolement même.

Tout cela n'est pas si aisé à concevoir, si ce n'est grâce à l'emploi peut-être un peu souple du mot „centre", et au rapprochement d'indétermination et d'indifférence. Mais dans l'expression „centre d'indétermination" l'indétermination n'est que relative, et en outre envisagée par rapport aux réactions des centres, non par rapport aux influences subies [1]). Quant à l'idée d'indifférence, elle aussi est appliquée diversement à l'indétermination relative des réactions consécutives aux perceptions, et de l'inattention, ou plus exactement de la cécité du sujet qui perçoit, par rapport à des aspects autres que celui qu'il perçoit.

Dans un cas, il s'agit en réalité d'une détermination, mais plus compliquée, moins instantanée et moins apparente que pour les influences reçues et réactions correspondantes des êtres purements matériels, donc, en définitive, d'une simple différence d'intensité, de relief, d'apparence dans la détermination. Dans l'autre, il s'agit équivalemment de cette tautologie: la faculté ayant un objet déterminé n'attteint pas ce qui est en dehors de l'objet déterminé.

Bref, les centres d'indétermination ne sont tels que d'une façon toute relative Quant à la réception des influences, ils les subissent toutes, comme les objets matériels, et les laissent traverser toutes (non toutefois sans les nuancer de leur activité, car rien n'est concevable comme transmetteur purement passif), toutes à l'exception de certaines influences qu'ils subissent ou plutôt saisissent, en mode de perceptions, auquel cas le mouvement n'est ultérieurement transmis qu'après que ce phénomène s'est produit, avec un certain retard et une indétermination toute relative, c'est-à-dire, en réalité, avec une détermination [2]) plus compliquée: tel est le fait. Est-ce l'explication de la perception? Pourquoi certaines de ces influences ont-elles été appréhendées en mode de perceptions?

On nous a répondu en attirant notre attention sur ce que cette perception était en rapport avec la complexité de l'organisme et des réactions. Mais la complexité des réactions, dûe à la complexité des perceptions, ne l'éclaire pas. Quant

---

[1]) Il est vrai que c'est précisément l'influence subie qui se poursuit en réaction et que l'influence subie, à le bien prendre, est surtout à concevoir comme une action du sujet, mais, à proportion même de cette continuité entre influence et réaction, l'indétermination toute relative dont il était question, s'efface.

[2]) Il est bien entendu que, pour nous, la détermination, même celle

à la complexité de l'organisme, elle explique bien la complexité plus ou moins grande des perceptions, mais non en quoi consiste la perception. C'est, dit-on, un phénomène d'arrêt relatif, de déficience, de transmission relativement entravée et relativement indéterminée. Est-ce expliquer le caractère éminemment actif et *sui generis* de la représentation consciente? Aucunement.

P. 24 bas. Si . . *elles* (ces images environnantes qu'on appelle les choses) *se heurtent quelque part à une certaine spontanéité de réaction, leur action est diminuée d'autant et cette diminution de leur action est justement la représentation que nous avons d'elles. Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté.* perception déchet?

Cette conception toute négative de „notre représentation des choses" répond parfaitement à la mésestime exagérée où l'auteur tient tout concept, car cette mésestime doit normalement s'étendre à la perception, qui déjà découpe, déjà objective, déjà s'installe dans le statique, ou plutôt installe le statique. Mais les observations faites à propos des „Données" doivent commander ici encore toute la discussion. Qu'est, en effet, une conscience, ou même une science, ou une image, qui ne serait pas incarnée dans une représentation? Un absolu-néant. Et d'autre part, la conception du statique, des objets relativement isolés, n'est, en définitive, pas tellement négative: dans la mesure où elle reste concevable, elle apparaît dynamique encore, et, prise dynamiquement, c'est le dynamisme en son procès même. Ce n'est pas du tout son absolue évacuation, sorte d'*ἀποκένωσις* renouvelée d'on ne sait quels mystères, où le dieu parviendrait à se vider de soi par la plus chimérique des annihilations. Bergson, il est vrai, ne parle ici que d'une „diminution" d'action, mais comme „notre représentation des choses" consisterait „justement" en cette diminution, il semble que l'observation subsiste, qui rattache cette explication toute négative de la perception à la théorie trop négative concernant le statique, bref à l'opposition trop stricte établie déjà par l'auteur des „Données"

---

qu'on a méthodologiquement raison d'attribuer, en un sens *) aux phénomènes physiques, ne saurait être prise avec plus de rigueur que tout le langage, commode mais outré dans ses exclusions littérales, de l'achevé, du parfait, du statique, de l'objectivité.

*) En un sens? Oui, par opposition à la contingence telle que l'entendait grossièrement l'ère théologique, mais non par rapport à la contingence hautement philosophique que suppose le point de vue de la relativité et du dynamisme, qui est, en même temps, le point de vue du „symbole", à substituer partout à la notion confuse d'exacte vérité. (Hœffding écrit aussi: „la seule conception de la vérité qui soit possible est la dynamique. La conception de la vérité dynamique est symbolique „Pensée humaine", trad. de Coussange p. 261). Bref, la seule détermination dont il s'agisse pour nous, s'oppose à l'indétermination qui entraverait la science, mais non à l'indétermination qui domine le point de vue de la science même, sans en nier, à son plan, l'opportunité, ni le supprimer, simplement en le nuançant du sens, tout juste et prudent, de l'inéluctable „hypothèse pratique". Cette détermination (et elle mérite d'être précisée, se retrouvant en tous les mots, plus ou moins apparente, mais active, dépasse l'indétermination ou naïve, ou sceptique, non l'indétermination critique et complexe.

entre la conscience confuse mais pleine, monde de la durée, et toute représentation distincte, tout commencement de numération, qui serait à rejeter dans un monde spatial profondément divers du premier.

P. 25. La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée; c'est comme un effet de mirage. Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré et non pas de nature entre être et être consciemment perçues. La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions en tout genre.

On dirait que l'explication oscille, et pour cela reste pénible, entre un point de vue quasi-mécaniciste, qui n'explique pas la pensée, et un point de vue idéaliste, qui part d'elle.

L'auteur n'a pas tort de protester, P. 26, contre: ce qu'on se représente la perception comme une vue photographique des choses. Quant à dire que la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace, ce n'est pas éclairer le sujet. Cette corrélation est-elle assimilable à ce que Bergson appelait un peu plus haut „la perception d'un" (c'est-à-dire, le contexte l'indiquait: par un), „point matériel inconscient". Reste à entendre cette perception inconsciente au sein de la matière qui se dégrade en conscience au contact des centres d'indétermination. Que sont ces centres, sinon des modes d'activité? Sont-ce des modes d'activité purement matériels? Alors ils ne se distinguent pas de cette matière où ils sont centres. Qu'ont-ils de mieux ou d'autre comme mode d'activité? La conscience: mais alors la conscience ne jaillit pas du seul contact des mouvements transmis et des centres, puisque ces centres ne sont déjà eux-mêmes constitués et intelligibles qu'en tant que conscients.

P. 27. L'auteur déclare de sa théorie: ce n'est pas là une hypothèse.

P. 28. Ce que vous avez . . à expliquer, ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait en droit l'image du tout et qu'elle se réduit, en fait, à ce qui vous intéresse.

Mais le tout n'est jamais donné et l'image du tout suppose justement une conception trop intellectualiste de la connaissance qui n'est pas celle de l'auteur, car notre connaissance n'est pas image, en ce sens au moins qu'elle n'est pas comme l'image qui redouble les traits d'un objet dans un miroir.

perception et affection

P. 47. Ce n'est pas seulement une différence de degré qui sépare la perception de l'affection, mais une différence de nature.

La différence d'aspect n'est pas en cause, mais y a-t-il jamais affection sans quelque perception, ou perception sans quelque affection [1])? L'affection est comme le renseignement donné sur le sujet; c'est une suggestion pour régler le dynamisme, l'exercice de prise ou de rejet de l'objet, à raison de la tension convenable ou disproportionnée du sujet [2]), tandis que la perception est comme le renseignement donné sur l'objet et une suggestion à régler la détermination, l'orientation du dynamisme à raison du caractère convenable ou non de l'objet, convenance ou disconvenance originairement révélée par l'aspect affection, mais qui actuellement est appréhendée plutôt sous l'aspect perception, parce que les associations se font plus aisément avec des perceptions qu'avec des affections, avec la représentation qu'avec la sensation, le premier de ces termes étant plus connaturel à l'ordre objectif, auquel la mémoire, comme toutes les activités psychiques, se réfère d'abord

Ce qui n'exclut pas que le sujet lui même est comme perçu enveloppé dans l'objet, comme un objet pour ainsi dire plus sombre, mais plus plein et plus lourd d'attrait, dans un objet enveloppe, plus brillant et moins profond: l'objet plutôt objectif d'aspect, perçu dans la perception comme le résidu refroidi, comme solidifié et devenu statique, (d'où plus facile à traiter en signe quasi-algébrique pour les équivalences de la connaissance non seulement conceptuelle, mais même et déjà d'association d'images), le résidu, disons-nous, de l'objet plutôt subjectif atteint dans l'affection ou la sensation. Mais en définitive, nous nous connaîtrions toujours nous-mêmes plus ou moins directement, plus directement dans l'affection, moins dans la perception ou la sensation. Et nous connaîtrions toujours un objet, plus objectif d'aspect dans la perception, plus subjectif d'aspect dans l'affection. Il n'y aurait pas séparabilité, si ce n'est de point de vue et, relativement, de phase entre l'un et l'autre. Il semble que Bergson les oppose beaucoup trop, comme il fait plus tard les deux mémoires.

P. 49. Ma perception est en dehors de mon corps et mon affection au contraire dans mon corps.

La perception en tant qu'active et consciente pour le moi, et l'affection en tant qu'active et consciente pour le moi, car elle l'est aussi, ne sont ni hors de, ni dans mon corps: elles appartiennent à l'ordre psychique et ne se laissent pas situer. Quant à l'objet de l'une et de l'autre, il est extérieur, parce que l'extériorité et l'objectivité ne se séparent pas, l'objet révélé par l'affection elle-même étant d'une certaine façon spatial, parce qu'il est une certaine tension,

[1]) Pour n'en pas dire présentement plus. On aura occasion de revenir là-dessus avec plus de précision.

[2]) Plus précisément, à raison de ce qui, dans la tension, est l'aspect proprement actif, la „prise en unité“ plus ou moins aisée de l'objet par le sujet.

dont la conscience ne va pas sans conscience de multiplicité virtuelle, en quoi réside la saisie psychique originaire du spatial [1]). Ce n'est que cette extériorité qu'on peut attribuer à l'objet de toute perception, et non nécessairement une extériorité qui soit telle, même par rapport à mon corps. Où commence, où finit mon corps? La seule séparation, en l'espèce, qui ne soit pas arbitraire, est celle du non-étendu et de l'étendu, du subjectif et de l'objectif. Encore n'y-a-t-il pas là, nous l'avons vu, d'opposition absolue.

L'affection est ce que nous mêlons de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs.

Si l'auteur n'admettait de perception que des corps extérieurs, nous serions d'accord avec lui, tout corps étant extérieur. Mais s'il n'admettait de perception que des corps extérieurs à „mon corps", il semblerait faire fi de l'expérience, et préciser l'exagération contre laquelle nous nous sommes tenus en garde dès les „Données", exagération qui confondrait toute étendue avec l'étendue „visuelle" d'objets extérieurs à mon corps, ou de mon corps considéré sous son aspect superficiel et extérieur.

Mais ne pas admettre une distinction de nature entre affection et perception, ne serait-ce pas faire de l'étendu avec de l'inétendu? — Toute perception, toute sensation même, en tant qu'elle est percevante, est d'étendue, en effet, étant de tension, donc de continu. Et l'affection aussi est d'étendue [2]), étant, somme toute, elle-même sensation de tension. Il y a étendue partout, du côté objectif. Du côté subjectif, au contraire, il n'y a étendue nulle part, pas même dans la perception, la différence même — d'ailleurs imparfaite et relative — qui légitime jusqu'à un certain point la distinction de l'aspect objectif et du subjectif, étant précisément l'opposition, toute relative, entre la simplicité (apparente) de la prise d'ensemble qui constitue la subjectivité, avec la multiplicité virtuelle du continu où se déploie inéluctablement toute objectivité

P. 59 et s. L'auteur assimile la perception pure à ces intuitions immédiates qui coïncident au fond avec la réalité même et explique que si l'on écarte les images personnelles, souvenirs d'intuitions antérieures, un fond impersonnel demeure où la perception coïncide avec l'objet perçu, et que ce fond est l'extériorité même.

Que, par un côté, l'objectif, la perception soit l'extériorité et la réalité mêmes, on n'en disconvient aucunement (l'une et l'autre étant d'ailleurs aussi chimériques qu'elles deviennent statiques et impersonnelles, et, dans cette proportion même,

---

[1]) Voir plus haut p. 4.

[2]) Bergson écrit lui-même, p. 51: L'affection possède dès le début une certaine détermination extensive.

mirage aussi inévitable qu'illusoire), mais, tout ainsi, l'affection n'est la subjectivité même que par son aspect subjectif, et par l'objectif, reste identique à une certaine „détermination extensive“ et représentation, qui est déjà objectivité, extériorité, perception. Il demeure donc impossible d'opposer perception et sensation, ou même perception et affection, comme étant d'essences diverses, pour la même raison que le subjectif et l'objectif, le psychique et l'extérieur, ne se laissent jamais adéquatement opposer. Aussi ne légitimera-t-on pas davantage une opposition absolue entre la perception censée toute objective et le souvenir censé tout subjectif.

P. 60. L'erreur capitale . . consiste à ne voir qu'une différence d'intensité au lieu d'une différence de nature entre la perception pure et le souvenir. perception et souvenir

P. 61. En faisant du souvenir une perception plus faible on méconnaît la différence essentielle qui sépare le présent du passé.

Il suffira de se reporter aux pages 21 et 27 de ces notes. On y verra en quel sens, selon nous, le souvenir est et n'est pas une perception plus faible, le passé est et n'est pas le présent.

P. 62. Le passé est par essence ce qui n'agit plus.

Le passé, dans la mesure où le souvenir le conserve, n'est pas sans action. Il ne cesse d'agir que dans la mesure toujours relative, où il cesse d'être présent, et tend à agir de nouveau dans la mesure même où, remémoré, il est comme rappelé vers le présent. D'une manière générale, le souvenir demeure une action ébauchée, ainsi que toute imagination, même indépendante de reconnaissance et de souvenir, ainsi que tout fait de conscience, (allant plus loin: ainsi, nous l'avons vu, que tout statique, parce que tout statique n'est jamais qu'un peu de conscience et de dynamisme et d'action encore).

Après avoir bien noté:

P. 65. Les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace, voici, P. 67 s., que l'auteur oppose trop absolument le côté subjectif et l'objectif, de la perception, qui n'est, de fait, jamais subjectivité pure ni objectivité pure, ni instantanéité de perception sans durée de mémoire, ni identité persistante subjective sans flux d'objet. Que n'envisage-t-il plutôt l'objectif comme n'étant pas sur le même plan que le subjectif, le comparant avec le subjectif comme deux aspects qui se distinguent non en s'opposant strictement, tels des vis-à-vis dans l'espace, mais en se succédant (dans la durée): deux aspects relatifs au moment où nous envisageons la perception dont ils sont les faces ou mieux les phases, phases jamais pures, toujours mêlées, mais où la proportion diffère!

P. 68. Les adversaires mêmes du matérialisme ne voient aucun inconvénient à traiter le cerveau comme un récipient de souvenirs.

Ils ne localisent que la condition du souvenir.

deux mémoires ?

Chapitre II, p. 73.

Nous y retrouvons l'opposition trop accentuée entre le sujet et l'objet. Ayant exagéré l'élimination de l'aspect subjectif dans la perception dite pure, intercalaire entre une réception et une redistribution de perception impersonnelle fluant sous forme de mouvement, l'auteur va, conséquemment, exagérer l'élimination de cet aspect subjectif dans le souvenir qu'il appellera automatique, et il forcera le contraste entre ce souvenir censé tout automatique et le souvenir censé tout psychologique, qui pourtant, lui aussi, est commencement de mouvement et demi-automatisme initial, comme, dans le premier chapitre, a été outrée l'opposition entre la perception pure et la subjectivité, qui toute tiendrait à l'apport du souvenir.

P. 76.

Un acte accompli une seule fois a tendance à se répéter, tendance qui est déjà un commencement d'habitude. S'il se répète (approximativement), le nouvel acte sera, (c'est tautologie), un évènement nouveau, fruit du premier mais nuancé d'une coloration plus ou moins différente, et pourra, lui aussi, comme le premier, être naissance d'habitude, d'une habitude légèrement différente de celle que tendait à faire naître le premier acte. Les deux actes pourront l'un et l'autre être objets d'un souvenir, mais d'autant moins distinct qu'ils se ressemblent davantage. C'est donc exagérer qu'écrire:

Le souvenir de telle lecture particulère (d'un passage lu **n** fois), la seconde ou la troisième, par exemple, n'a **aucun** (Bergson souligne) des caractères de l'habitude.

P. 77. Le souvenir de telle lecture déterminée est une représentation et une représentation seulement. Au contraire le souvenir de la leçon apprise, ce n'est . . plus une représentation, c'est une action.

En réalité, il y a dans les deux cas une représentation qui n'est pas instantanée et qui est, en partie, action, le premier des souvenirs ici considéré, le psychologique, étant inséparable d'une certaine mise en branle d'éléments moteurs, d'une certaine redistribution de mouvement, mise en branle qui est la répétition, non identique mais approchée, du mouvement qui avait accompagné la lecture primitive.

Outrée donc la distinction fondamentale (p. 78) entre (p. 79) ces deux mémoires dont l'une imagine et l'autre répète.

Toutes deux font l'une et l'autre en proportion différente. Encore une fois, l'auteur proteste contre le morcellement et morcelle; écarte, exagérément en théorie et inefficacement en pratique, un morcellement en perceptions distinctes qui est naturel et inéluctable, mais, en revanche,

n'évite pas, dans ses démonstrations, une multiplication de concepts surérogatoire, peu fondée, dangereuse. Comme il y a, d'ailleurs, en son exposé, exagération plus qu'erreur, une partie de l'analyse reste intéressante. Parce qu'il y a toutefois exagération, les conclusions tirées de l'exclusivisme même en quoi consiste l'outrance, restent non avenues.

C'est par ce que la distinction contient de vrai que le dilemme de la P. 83 se justifie. De ce que ces deux aspects de la mémoire sont divers, il n'y a nullement à conclure à deux mémoires fondamentalement distinctes, mais seulement à une différence de proportion dans les éléments et les aspects, l'un dominant ici, l'autre là. La reconnaissance de ce double élément est utile. Leur séparation supposée: rien que représentation, rien qu'action, voilà la brisure qui mutile, et qui fausse. L'auteur n'est pas sans faire penser à un chimiste pour lequel il y aurait encore de l'hydrogène et de l'oxygène dans l'eau. Ils y sont virtuellement; de l'eau on pourra repasser à H^2 et à O. Il n'y sont pas actuellement. Non plus les deux aspects du souvenir n'apparaissent, dans le souvenir, ainsi doubles. Encore y a-t-il entre les deux cas cette forte différence que l'hydrogène peut hors de l'eau se rencontrer seul et l'oxygène aussi, tandis que, ni dans le souvenir réel, ni en dehors, ne se découvrent nulle part, absolument isolés, les deux aspects du souvenir. Donc P. 87. dernier §, c'est Bergson qui use d'une méthode critiquable, et pourtant c'est lui qui proteste:

P. 88. Mais on veut que ce soit un phénomène simple.

Simple, non, complexe, oui. Il revient sur l'étrange hypothèse de souvenirs emmagasinés dans le cerveau. Étrange, mais elle ne s'est jamais imposée à qui n'identifie pas condition cérébrale de souvenirs futurs avec souvenirs actuels.

L'auteur écrit des théories adverses:

P. 91. Elles veulent faire sortir toute reconnaissance d'un rapprochement entre la perception et le souvenir (entre la perception actuelle, dirions-nous, et une perception passée) mais d'autre part l'expérience est là qui témoigne que, le plus souvent, le souvenir ne surgit qu'une fois la perception reconnue. souvenir, indépendant des images?

Le souvenir net, et de l'objet avec ses entours, et de l'acte psychique avec ses concomitants psychiques, peut-être; non le souvenir portant sur plus ou moins de rapports confus. L'expérience commune traduit le fait ainsi: „ça vous fait le même effet", dit-elle, et cela suffit pour qu'elle reconnaisse: n'est-ce pas parce que nous saisissons dans les deux cas comparés la similarité, soit de l'objet en tant qu'objet considéré comme détaché de nous, soit bien plutôt de l'acte subjectif de perception, ou, au moins, ce qui revient presque au même, de l'objet considéré surtout dans cet acte, c'est-à-dire en tant qu'occasionnant un acte psychique analogue? Il s'agit donc ici d'une mé-

moire portant plutôt sur l'enregistrement musculaire que sur l'objet, d'une mémoire plus intime qu'extérieure. Il y a une mémoire musculaire. Car on est toujours ramené à ceci. L'auteur paraît souvent oublier qu'il peut y avoir perception, image, mémoire, qui ne soit pas visuelle.

Contre les théories de la reconnaissance fondées sur un rapprochement de perception actuelle et de perception passée, Bergson invoque ceci:

P. 91. Dans un cas étudié par Wilbrand, la malade pouvait, les yeux fermés, décrire la ville qu'elle habitait et s'y promener en imagination: une fois dans la rue, tout lui semblait nouveau; elle ne reconnaissait rien et n'arrivait pas à s'orienter... La conservation même consciente d'un souvenir visuel ne suffit donc pas à la reconnaissance d'une perception semblable. Mais inversement, dans le cas étudié par Charcot .. d'une éclipse complète des images visuelles, toute reconnaissance de perceptions n'était pas abolie.

Le second cas, où un malade reconnaît sa femme pour une femme et non pour sa femme, s'explique par une disparition partielle et non complète des images visuelles: c'est le côté intime, psychique du souvenir qui a disparu, ce n'en est pas le côté objectif, extérieur; mais la liaison de l'image aux autres impressions de l'individu, l'association, ne se fait plus. Dans le premier cas, la perception ancienne était bien conservée: la reconnaissance manquait, parce que la perception nouvelle ne produisait plus le même effet que la première: elle n'était plus semblable pour le sujet, le sujet ne les prenait plus d'ensemble comme équivalents pratiques pour obtenir un certain rendement d'impression subjective.

Ceci ne fait que confirmer la distinction indiquée dans la première de nos notes sur la p. 91 de l'auteur, et ne réfute nullement la théorie générale du rapprochement de deux perceptions quand il y a reconnaissance. Naturellement, là où il n'y a pas rapprochement, où le sujet ne peut se servir de la seconde perception pour obtenir même impression que la première fois, il n'y a pas reconnaissance. On paraîtrait oublier que le rapprochement indispensable est surtout dû (et relatif) à la manière [1]) identique, ou quasi-identique de sentir du sujet. Si on voit les mêmes objets, mais sous un jour divers, on peut ne les pas reconnaître; on peut décrire même un grand nombre des traits qui leur sont communs, et ne pas les reconnaître si justement ce jour, cette coloration, cette disposition intime, différant, empêche qu'on ne sente comme pratiquement les mêmes, comme pratiquement du répété, les actes subjectifs.

---

[1]) On envisage ici le mode et non la force de prise. Rien donc qui contredise la théorie exposée p. 27.

P. 93. Bergson oppose encore ce qu'il appelle automatisme à ce qu'il nomme perception, négligeant toujours que la perception peut être musculaire et que l'automatisme seulement relatif de certains mouvements, par exemple d'une marche à travers une ville connue, n'exclut pas cette perception et cette mémoire musculaires. Il signale, il est vrai, la conscience d'un accompagnement moteur bien réglé. Mais qu'est-ce sinon une mémoire reposant sur comparaison de perceptions motrices?

P. 94—95.

Excellentes. Cependant on n'y voit pas l'auteur justifier la distinction trop absolue des deux mémoires, ni réfuter la théorie de comparaison des perceptions, puisqu'il n'y a pas que des perceptions visuelles.

P. 97.

De nouveau éclate cette opposition excessive entre la reconnaissance machinale, (qui n'est pas sans images musculaires, qui demeure, au reste, calomniée quand elle est nommée machinale), et la reconnaissance par images, de même qu'un peu plus loin entre les habitudes motrices et les perceptions sensibles, comme si les habitudes motrices, dans les cas de relatif automatisme ici visés, ne s'accompagnaient pas de perceptions, actuelles ou passées, musculaires, et comme si les perceptions sensibles ne comprenaient pas aussi les sensations musculaires. Toujours la même gageure d'opposer avec outrance perception et non visuel.

P. 98. La faculté de s'orienter est-elle autre chose que la faculté de coordonner les mouvements du corps aux impressions visuelles (et pour ce d'abord, selon nous, les perceptions musculaires aux impressions, soit visuelles, soit d'un autre sens) et de prolonger machinalement (plus exactement, à notre idée, grâce à une habitude psychique de coordination de sensations) les perceptions aux réactions utiles?

P. 104. (Dans l'attention, s'il y a analyse) cette analyse se fait par une série d'essais de synthèse. attention et synthèse objective

Fort juste et fort important, mais de synthèse subjective plus qu'objective, c'est-à-dire surtout par essais de laisser jouer une habitude, essais de répéter à quoi l'objet se prête plus ou moins. Dans la mesure où il s'y est prêté, il est assimilé, postérieurement (au moins logiquement), dans une synthèse objective, qui constate que B, comme A, a satisfait tel besoin, c'est-à-dire telle tendance à répétition, ou, plus exactement, à renouvellement. C'est sur cette équivalence pratique plus ou moins grossière qu'est fondée l'assimilation objective, qui devient de plus en plus réflexe et étroite, depuis la simple association initiale (qui prédomine à l'époque dite par Comte théologique), jusqu'à l'idée, jusqu'au jugement formel d'identité (qui prédomine à l'époque dite métaphysique, dont nous ne faisons que commencer à nous

dégager), jusqu'au sobre symbolisme conscient (appelé à jouer un rôle de plus en plus grand dans l'ère positive où l'humanité, du moins par son élite, tente enfin de s'engager).

attention et synthèse subjective

Bergson ne distingue guère en cet endroit le rôle de ce qu'on peut appeler synthèse subjective, antérieure à la synthèse objective. Cette assimilation des images sur laquelle il insiste p. 105, ne fait au total que suivre l'acte répété ou mieux renouvelé, la synthèse subjective. Il décrit donc plutôt ici l'attention réfléchie que l'attention spontanée qui en est le germe et le commencement. En réalité nos perceptions mêmes, avant tout prolongement ou renforcement d'attention, sont des actes d'habitude, des répétitions, ou mieux des renouvellements d'acte plus ou moins parfaits, bref des prises à la manière de prises passées, à quoi correspond, quand nous les regardons objectivement, l'assimilation des objets nouveaux aux anciens, l'interprétation du nouveau par l'ancien. Mais dans la synthèse subjective et active, il y a beaucoup plus œuvre d'habitude qu'application d'images objectives, beaucoup plus mémoire relativement automatique [1]) suivant les impulsions de l'agent, que considération de souvenir d'objets: l'objet de cette mémoire dite relativement automatique est plutôt la série, ou mieux la suite, des dispositions du sujet percevant, que la série des représentations de l'objet perçu. La synthèse objective n'est, en fait, que le développement de la première, et la comparaison du circuit fermé est heureuse en ce qu'elle insiste sur l'étroite solidarité de l'esprit et de son objet, l'objet se modifiant à mesure que se modifie la prise, et la prise n'étant qu'acte d'une habitude plus ou moins complexe (où jouent plus ou moins d'habitudes, où s'actuent plus ou moins de mémoires subjectives), à quoi répond une assimilation plus ou moins riche de l'objet à un plus ou moins grand nombre de souvenirs objectifs.

Au cours de ce second chapitre de „Matière et Mémoire", l'auteur a très bien montré que les souvenirs ne sont pas emmagasinés dans le cerveau. A-t-il établi qu'il y ait des souvenirs purs et une mémoire psychologique pure, indépendants des souvenirs qui se traduisent par une stimulation motrice et consistent en des imaginations motrices

[1]) On aimerait mieux dire: spontanée, car l'automatisme n'est intelligible que par le spontané, dont il est comme le décalque grossier, la charge, la caricature; ce qui est vivant, dans la mesure où il l'est, ne peut qu'improprement s'appeler automatique. Le mot est précieux, il est vrai, pour l'auteur, qui assure mieux ainsi l'effet de contraste avec la vie du souvenir psychologique. Cela va dans sa direction dualiste. Cela sert cet antagonisme qu'il suscite entre les deux mémoires. Mais la réalité est plus nuancée. La mémoire dite ici automatique est, en réalité, la tendance vivante et spontanée à répéter, ou mieux à renouveler, (car comment continuer d'être si ce n'est en continuant d'agir?), et cette répétition, ou mieux ce renouvellement d'acte, est plutôt stimulé par le besoin de restituer certains états subjectifs, certain mode d'activité, qu'orienté vers la production de résultats analogues, de souvenirs portant sur des objets semblables aux premiers.

conservées, virtuelles (je ne dis pas conservées dans le corps, ni matérielles)? Nullement. Mais il a, de façon un peu factice, installé dans la mémoire un automatisme qui s'oppose, en effet, plus aisément que la vie, à la vie du souvenir complet: n'est-ce point procédé arbitraire, provoqué surtout par les exigences d'une dichotomie spécieuse, et superflue?

P. 145. L'auteur proteste contre la distinction des **états forts et des états faibles**, dont les premiers seraient érigés par nous en perceptions du présent, les seconds, on ne sait pourquoi, en représentations du passé. Mais la vérité est que nous n'atteindrons jamais le passé si nous ne nous y plaçons d'emblée. Essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente, émergeant des ténèbres au grand jour. C'est en vain qu'on en chercherait la trace dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé: autant vaudrait chercher l'obscurité sous la lumière. Là est précisément l'erreur de l'associationisme.

L'erreur de l'associationisme est de morceler le flux. Mais qui ne le morcelle pas a-t-il droit d'opposer si abruptement le passé, tout virtuel qu'il est, au présent dont la réalité mirage recouvre du virtuel encore [1]), de même qu'en un autre sens, le virtuel du passé et du futur ne se laisse saisir que dans les apparences du réel, c'est-à-dire du présent [2]). Cela se laissera détailler, sous une forme, en apparence, diverse, rien que par l'analyse continuée des expressions de l'auteur.

sens objectif et subjectif du passé

Le passé ne peut être connu comme passé que si nous adoptons le mouvement du flux. Disons qu'il ne peut être, ni connu, ni connu comme passé, qu'à cette condition. Mais ce sont deux connaissances un peu différentes. Autre est le sens du mouvement dans lequel il faut entrer pour connaître le feu d'artifice passé comme feu d'artifice, et pour le connaître comme passé.

sens de ce que fut le passé

Pour l'appréhender comme feu d'artifice, il faut, en effet, nous le „représenter", l'aider à rentrer dans le présent, céder à l'élan de toute image, visuelle ou autre, de tout mouvement (que chaque image recèle), qui tend à son développement, à l'irruption, à l'envahissement renouvelé de notre conscience, bref il faut aller avec le souvenir, porté par lui ou mieux le portant, dans le sens aval du courant conscient, vers le retour à l'actualité. Mais si c'est l'impression précise et formelle du passé que je cherche, je la trouverai en suivant l'autre sens du courant, en suivant le feu d'artifice, qui était, je suppose, actuel tout à l'heure, comme un partant qui s'en va ou, pour moins faire appel au visuel, comme une prise consciente qui se relâche.

[1]) Voir dans ces notes p. 26.
[2]) Voir dans ces notes p. 27.

Ma conscience, pour revivifier le passé, pour le saisir dans son efflorescence (qui fut présente et reste la même, seulement moins impétueusement saluée par notre éveil, qui est plus attentif, aujourd'hui, à des impressions nouvelles), doit l'aller chercher sur les berges où, épave, il s'attarde, ou derrière les piles des ponts qui l'arrêtent, plus exactement dans le contre-courant qui l'emporte, et le ramener dans le courant majeur. Mais pour le saisir dans sa modalité de passé, il faut au contraire s'abandonner en partie à ce contre-courant qui nous l'emporte dans une direction opposée à la direction du courant majeur de notre conscience actuelle; il faut se sentir ainsi tiraillé, partagé. Il faut réaliser cette opposition des mouvements.

L'auteur s'exprime donc d'une façon, sinon inexacte, du moins bien ambiguë, en disant:

sens du passé comme passé

Le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image présente.

Les mots „comme passé" sont ici les moins justes, on a essayé de le montrer. La reconnaissance du passé comme tel suppose, non seulement le sens des notes jadis actuelles et qui n'ont pas changé, par exemple, de fusées à tant d'étoiles, d'une couleur violet-lilas, mais encore le sens propre de la modalité „passé", une comparaison spontanée entre cette conscience de prise lâchante, de moins en moins prenante, qui caractérise l'impression de passé, avec cette conscience de prise de mieux en mieux prenante qui caractérise l'impression de présent, et cela dans un acte qui embrasse les deux, et donc où l'on a conscience du présent comme prise, et du passé comme prise moins pleine, comme modalité diverse, (diverse surtout dans la ferveur d'accueil, qui est, par l'attention, renforcée, „revigorée"), dans le rapport du sujet à un même objet. Bref il faut que passé comme tel, et présent soient appréhendés ensemble dans leur contraste même, ce qui n'est possible que parce que le passé lui-même n'est pas tout entier virtuel: ceci est actuel, en effet, pour la conscience, à savoir que c'est de l'actuel en fuite, du passé [1]).

en quel sens le souvenir est moins intense

P. 146. La question est de savoir si le souvenir de la douleur était véritablement douleur à l'origine.

Il pouvait l'être inchoativement, très faiblement comme le souvenir était très faible lui-même. Il se peut aussi qu'on

---

[1]) Cette actualité ne veut pas plus que toute autre être interprétée comme un fait accompli: pas plus que toute autre elle ne signifie un présent strict. En tant qu'actualité d'impression de passé, (opposée à ce qui ne serait pas une actualité d'impression de passé), elle est présent inchoatif d'impression de passé, c'est à dire ébauche de futur dans cette ligne, bref tendance à saisir ce passé de plus en plus comme du passé, à l'actualiser de plus en plus non, comme paraît dire l'auteur, dans ses notes objectives, mais dans sa qualité relativement la plus subjective, bref à réaliser de plus en plus, non son image, mais qu'on s'en dessaisit.

fasse confusion et qu'on compare deux éléments distincts: on peut se souvenir de circonstances dans lesquelles on a éprouvé de la douleur (ce n'est pas alors un souvenir naissant de la douleur), sans que l'attention, arrêtée à ces circonstances, plus objectives, plus tirant l'oeil, porte sur ce phénomène concomitant, mais d'aventure il arrivera que, par suite du développement donné au souvenir de ce cadre, ce souvenir en appelle un connexe, le souvenir psychologique de la douleur, lequel, alors, commencera de naître.

Il réjouit parfois, dira-t-on: forsan et haec olim meminisse iuvabit. Qu'est-ce qui réjouit? L'élément comparaison avec le présent, non le commencement de reviviscence de la douleur qui tamisera cette joie, — dominante, il est possible, — la nuançant de mélancolie, c'est-à-dire d'un commencement d'affliction. La comparaison du magnétiseur (même endroit) serait mieux appliquée au rôle du premier souvenir dont nous venons de parler, par rapport au second, plutôt qu'à ce souvenir pur de toute sensation et de toute image, que nul n'a expérimenté, par rapport à la sensation qui va naître[1]).

P. 147 (quand un état faible succède par dégradation à un état fort) jamais cet état faible ne m'apparaîtra comme le souvenir d'un état fort. Le souvenir est donc tout autre chose.

L'ambiguïté réside dans le mot „état". Un souvenir, si fort qu'il soit, ne se confond pas normalement avec un présent, si faible qu'il soit. Là-dessus l'auteur a raison. Mais quand on dit que le souvenir est une persistance affaiblie de la perception, on ne soutient pas qu'elle s'en distingue comme l'état faible de l'état fort, en prenant état au sens des qualités perçues dans l'objet, et comme si la différence consistait dans la perception de qualités de moins en moins intenses. On prend état au sens de prise de moins en moins robuste d'une certaine perception continuée des mêmes qualités objectives. Un la donné en sourdine ne devient jamais un sol, ni même un sol dièze; ce n'est pas raison pour nier les effets de sourdine. Encore la comparaison n'est-elle qu'imparfaite, parce qu'elle envisage des modalités également objectives, tandis qu'il faut ici comparer

[2]) Nous ne nions d'ailleurs pas que tout souvenir ne contienne une part de joie, puisque pour nous tout psychique, même dit douloureux, n'est pas vide de joie: mais ce ne serait pas cette joie, — à laquelle, dans l'atttention superficielle, on ne prend guère garde —, qui permettrait à l'auteur d'opposer la douleur et son souvenir, puisque, selon nous, elle est commune aux deux. C'est seulement par comparaison d'un présent avec les autres présents, dans la douleur vécue, et d'un passé avec les présents, dans le cas du simple souvenir, que, dans le second cas, l'importance relative du passé s'estompe, laissant par là relativement plus de place à l'attention qui porte sur l'actualité, non de la peine, mais du souvenir (de la peine), agréable en son dynamisme comme toute activité.

avec (et distinguer de) l'ensemble des qualités objectives. la modalité de prise [1]).

représentation inconsciente?

P. 151. Notre répugnance à concevoir des **états psychologiques inconscients** vient surtout de ce que nous tenons la conscience pour la propriété essentielle des états psychologiques. Mais si la conscience n'est que la marque psychologique du **présent**, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, c'est-à-dire enfin de l'agissant, alors ce qui n'agit pas pourra cesser d'appartenir à la conscience sans cesser nécessairement d'exister en quelque manière.

Si la conscience n'est que du présent strict, elle n'est jamais. Si elle est du présent large, elle est aussi du passé:

---

[1]) Voir p. 21 le passage sur „présent et passé". — Cette opposition entre l'objectif et le subjectif ne doit pas, du reste, ici plus qu'ailleurs, être entendue avec une rigueur absolue. Toutes les notes objectives ne sont jamais en définitive que des modes de prise subjective.

On veut seulement dire ici que, de ces notes objectives ou de ces prises subjectives, qui, à les bien prendre, ne se laissent pas contre-distinguer strictement & définitivement les unes par rapport aux autres, on peut, dans la mesure où toute distinction, toujours relative à un simple point de vue, reste méthodique & légitime, faire comme deux parts des modalités à envisager dans un souvenir, comparé à la perception ou sensation actuelle à laquelle il se réfère: de ces modalités (envisagées, du moins, dynamiquement, c'est-à-dire dans leur tendance, plus que dans leur état supposé statique, pris, un instant et par fiction, comme isolé) on peut dire que toutes sont communes sauf une: celle de présent, d'un côté, de passé, de l'autre.

Cette seule différence est la raison de ce que le souvenir ne fait qu'ébaucher ce que la perception actualise. La conscience sent que, de part et d'autre, le mouvement de ce qui reste dans le souvenir tend à couvrir exactement la même courbe que la perception passée, s'efforce vers une répétition pleine, bien que la réflexion nous enseigne que cette sorte d'aspiration est chimérique, rien ne se pouvant absolument répéter. Si le souvenir porte sur l'audition des deux notes ré, fa, données en accord à tel octave d'un piano de tel timbre, accord plaqué avec telle force, dans une atmosphère de tel degré hygrométrique etc., le souvenir ne tend certes pas à une substitution de note ou de timbre, ni à un assourdissement; il tend à restituer tout l'original. Mais il n'y arrive pas, non qu'il ne soit pas souvenir, mais parce qu'il n'est jamais souvenir parfait, et, y arrivât-il, approximativement, ou bien il cesserait d'être souvenir, ou bien dans la mesure où il serait un souvenir conscient, une conscience de passé, il resterait l'impression de l'irréparable, du jamais plus, la sensation que la vie lutte contre cette réédition de toute sa vigueur, tout son élan vers l'avenir étant, sous un autre aspect, une répudiation énergique de ce qui fut, comme l'élan du sauteur est son coup de pied au tremplin, qui ne lui sert de point d'appui que comme point de départ. Ainsi, quand on revoit les mêmes lieux supposés exactement pareils, à des années de distance, les rapports à nous, au reste de notre conscience, ne sont pas identiques.

„Les choses seront plus les mêmes qu'autrefois"
(Verlaine, Sagesse).

Cette question mérite qu'on s'y attarde et qu'on y revienne. Où se présente, en effet, de façon plus intime et plus vivante, l'universelle interpénétration de l'actuel et du virtuel, aspect, entre tous saisissant, de l'interpénétration de l'hétérogène et de l'homogène, de l'interpénétration générale des tendances de pensée, de ce que le langage statique baptise points de vue?

le passé n'est plus si radicalement impuissant, ni inconscient. Quel substantialisme recouvrirait cette idée d'une conscience qui n'est pas consciente, d'un recoin ou aspect inconscient de la conscience? S'agit-il seulement de subconscient, d'autrement conscient? Cela ne suffirait guère aux exigences dualistes de l'auteur.

P. 153. (Il ne veut pas cependant) que le passé une fois perçu s'efface.

Nous non plus, mais s'il ne s'efface pas, devient-il tout à fait inconscient, c'est à dire en somme impuissant?

P. 154. L'idée d'une **représentation inconsciente** est claire, en dépit d'un préjugé répandu. Que peut être un objet matériel non perçu, une image non imaginée, sinon une espèce d'état mental inconscient?

Toute cette page 154 est assez étrange. La ville, la rue dit Bergson, existent même quand nous ne les voyons pas: Elles ne se créent pas à mesure que votre conscience les accueille; elles étaient donc déjà en quelque manière, et puisque, par hypothèse votre conscience ne les appréhendait pas, comment pouvaient-elles exister en soi sinon à l'état inconscient? D'où vient alors qu'une **existence en dehors de la conscience** nous paraît claire quand il s'agit des objets, obscure quand nous parlons du sujet?

Ya-t-il parité entre dire qu'une rue existe indépendamment de ma consience, et dire qu'un mien état psychique existe indépendamment de ma conscience?

En outre, si la rue existe, hors de ma conscience, existe-t-elle en dehors de toute conscience, que son existence soit, comme celle de toutes choses, une simple notion de possibilité d'expérience, donc rien de solidifié, de statique, ou qu'elle existe comme pensée d'une conscience autre que la mienne, autre que la conscience d'une personnalité circonscrite et définie, hors d'une „chose", aussi arbitraire qu'est arbitraire cette autre „chose" la rue?

Enfin, sans nous arrêter même à ces complications, que signifie une rue qui serait „en soi" une „représentation inconsciente"?

P. 155. Bergson proteste contre cette idée que le présent .. actuellement perçu est le seul point qui nous paraisse exister véritablement.

Nous protestons aussi, mais concluons à la relativité du passé, à l'impossibilité de l'opposer au présent aussi énergiquement que l'auteur l'a entendu faire. Nous ne concluons pas à l'inconscience d'états psychologiques passés et pourtant existants.

L'auteur reproche à ce sens commun qu'il a naguère invoqué de poser des réalités objectives sans rapport à la conscience et des états de conscience sans réalité objective. Mais ce n'est pas la seule position concevable hors la sienne. On peut admettre une certaine objectivité

des états de conscience même passés, mais dans la mesure où ils restent, sous une certaine modalité nouvelle, amoindrie, présents, (dynamiquement s'entend: présents moins présents ou mieux: passés plus passés [1]) et conscients.

Suivent quelques belles pages (156—158) sur l'analogie entre l'objectivité inconsciente des choses étendues et des états psychiques passés. Mais s'il est vrai que le monde spatial ne soit pas absolument indépendant du monde psychique, il ne s'ensuit pas que tel élément psychique soit à la fois existant et inconscient. On dirait même que, pour l'objectivité spatiale, l'auteur garde le mot perception, vidé de son contenu, et que, pour la subjectivité des états de conscience, il garde, vidés de leur contenu, à la fois les mots „existant" et „conscient". Il suppose comme notes de l'existence empirique la présentation à la conscience (qu'en fait-il pour les objets extérieurs?) et la connexion des éléments. Mais que reste-t-il d'états psychologiques inconscients? Ils sont présents, dit-il, sans être conscients. Qu'est-ce? Lui-même écarte naturellement toute illusion de lieu. Ce ne doit pas être non plus, sans doute, du substantialisme spiritualiste. Alors? L'auteur fait consister cette existence d'états psychologiques inconscients en ceci:

survie du passé

Notre vie psychologique passée tout entière conditionne notre état présent . ., tout entière ausi elle se révèle dans notre caractère.

Mais tout le passé disparaît, comme tel, s'absorbe dans un présent où je ne vois plus place pour le „souvenir", à moins que Bergson ne trouve désormais moins absurde l'explication dont il a été parlé plus haut [2]).

P. 162.

L'auteur s'attaque à ceux qui n'admettent pas le prolongement du passé dans le présent. Que signifiait alors cette opposition si absolue [3]) entre passé et présent, sur laquelle s'appuyait naguère cette grande opposition entre la perception, la sensation même et le souvenir pur? Aussi les p. 162-3 sont excellentes, mais peu en accord avec les exagérations signalées. Il en va de même des p. 165 ss. qui réduisent singulièrement les outrances rappelées p. 164.

l'idée générale

Bonnes p. 166—172 sur la collaboration des deux aspects de la mémoire et sur l'idée générale. L'auteur note avec raison que l'idée générale est postérieure à la perception d'une ressemblance, mais il ajoute:

P. 173. Cette ressemblance agit objectivement comme une force . . .

---

[1]) Mieux encore: futurs, élans, espoirs, mais relativement déconsidéres (d'où l'impression de dessaisie qui constitue le passé) par rapport à d'autres futurs, élans, espoirs mieux considérés (ce qui les constitue plus présents progressifs, ou moins passée). Voir p. 35 n. 1.

[2]) Voir p. 73 la note sur la P. 147 de „Matière et Mémoire".

[3]) Voir p. 65 la note sur la page 61 de „Matière et Mémoire".

P. 174. On suit du minéral à la plante, de la plante aux simples êtres conscients, de l'animal à l'homme le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux.

Oui, mais ici n'est pas éclairci l'aspect actif, subjectif, à savoir qu'on saisit à sa manière, c'est-à-dire en vertu d'habitudes, ce qui vous convient, et que ce qui vous convient n'est tel que parce qu'il vous vient, ou mieux parce que vous l'avez saisi: bref que l'objet est modelé, isolé, déterminé par la main, la trompe ou la racine qui l'extrait, par l'esprit ou le mode de conscience qui le perçoit, car, au moins du point de vue des philosophes, la détermination objective est toujours seconde par rapport à la spontanéité du sujet qui agit, de même, au reste, que dans le sujet lui-même, (et si loin qu'on remonte la série du subjectif) sa nature, en tant qu'élément relativement objectif, reste seconde par rapport à cette sorte de choix de soi qu'est le libre élan de son jeu de conscience.

P. 175—7. Suite de cette belle série de pages sur l'idée générale.

P. 194—5. Des conclusions du chapitre III: 1°) l'une est fort admissible: nous ne voyons pas comment la mémoire se logerait dans la matière. Le mot de Ravaisson est adopté, par Bergson: nous comprenons, dit-il, que „la matérialité mette en nous l'oubli“.

2°) l'autre semble exagérée: la mémoire serait absolument indépendante de la matière.

P. 198. Le corps, toujours orienté vers l'action, a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit. Il est, par rapport aux représentations, un instrument de sélection et de sélection seulement. L'orientation de notre conscience vers l'action paraît être la loi fondamentale de notre vie psychologique. deux extensions d'„action“

Mais le mot „action“ signifiera-t-il seulement l'action dite extérieure, visible, ou ne s'entendra-t-il pas aussi de toute activité psychologique intime? En ce sens seulement la loi invoquée serait acceptable, car non exclusive.

P. 201. Si toute perception concrète, si courte qu'on la suppose, est déjà la synthèse par la mémoire d'un infinité de „perceptions pures“ qui se succèdent, ne doit-on pas penser que l'hétérogénéité des qualités sensibles tient à leur contraction dans notre mémoire, l'homogénéité relative des changements objectifs à leur relâchement naturel? Et l'intervalle de la quantité à la qualité ne pourrait-il pas être diminué par des considé- l'homogénéité et la tension.

rations de **tension**, comme par celles d'extension la distance de l'étendu à l'inétendu?

On préférerait dire qu'à la tension est dûe la conception d'homogénéité, car d'unité, car toute synthèse psychologique.

Dans la mesure en effet, (éminemment imparfaite, délicate et relative), où l'hétérogénété peut se distinguer de l'homogénéité, elle est plutôt le corollaire, l'à-côté d'une perception d'homogénéité, — obtenue, cette dernière, dans une tension de synthèse, — et, en tant qu'à-côté, que résidu, que relativement statique (par comparaison avec la vie de toute unité ou homogénéité consciente) la conscience d'hétérogénéité apparaîtrait plutôt comme répondant au temps faible du rythme de pensée.

Mais l'hétérogénéité même est une unité? — Quel objet de pensée n'est pas de l'homogène en définitive? Sous ce rapport, elle se colore, s'anime, pour mieux dire, d'homogénéité et, pour cette raison, est à traiter comme l'homogène. Mais l'hétérogène, dans la mesure où on le peut isoler, ce qui revient à dire dans la mesure où on le bannit de la conscience (qui est toujours conscience d'homogène en un sens très fort), où on l'oublie, où on ne la réalise pas vraiment, dans la mesure où il s'égrène, s'espace, s'évanouit, — il appartient, par rapport à l'ensemble de notre vie consciente, au temps faible, à la saisie moins forte, au courant du passé.

Ces considération de tension, auxquelles Bergson fait appel, sont capitales. Mais il est aisé de ne pas s'entendre. On se retrouvera en précisant. Notre point de vue revient à ceci: l'analyse, dans la mesure où l'on s'en forme une idée distincte, a plus d'affinité avec le résultat, le statique, le virtuel, l'oubli, l'objectif et l'hétérogène; la synthèse, au contraire, plus d'affinité avec le dynamisme, l'homogène, l'action, le futur. Mais prendre l'acte d'analyse, c'est prendre en dépit des apparences superficielles, l'analyse en tant qu'acte et non plus de résultat: c'est, par là même, la prendre en tant que synthèse, possédée et vivifiée de synthèse, devenue plus et mieux synthèse active, et ne restant analyse active que parce qu'elle est essentiellement synthèse (tout comme nier activement est suréminemment affirmer, — quoique non le même objet ou sous le même rapport). On ne fait pas à la vie sa part. Réciproquement, une synthèse qui ne serait plus envisagée que comme un résultat objectif retourne, ce semble, à la connexité avec l'hétérogène, la matière, l'oubli, bref à la virtualité de tout ce qui n'est pas active pensée.

Ces spéculations ne s'arrêtent pas à l'abstrait. Elles donnent singulièrement le sens de l'importance de la vie, qui envahit tout et sans laquelle rien ne reste plus ni un, ni actuel, ni pensé, ni, à la rigueur, concevable. Car le statique n'est pas concevable rigoureusement. Qui sent cela n'a pas besoin de plus de mots. Et qui ne le sent pas, comment l'éveiller? Il y faudrait plus qu'une note.

P. 202—213. Large développement sur le morcellement du réel. Aussi P. 218—224.

P. 232. Heureux appel au sens du mouvement.

P. 236. Une doctrine qui verrait enfin l'origine de toutes les difficultés non plus dans cette durée et cette étendue qui appartiennent effectivement aux choses et se manifestent immédiatement à notre esprit, mais dans l'espace et le temps homogènes — serait, bien que Bergson la propose, sans doute insuffisante encore, non parce qu'elle creuse plus profond que le temps et l'espace homogènes et conceptuels, mais parce qu'elle imagine si immédiats cette durée et ce temps hétérogènes, alors que l'hétérogénéité pure n'est qu'un concept substitué à un autre, et que la difficulté vient de ce qu'à tout plan, soit du sujet, soit de l'objet, réapparaissent fondues, inextricablement enveloppées quoi que dans un rapport différent d'obscurité et de clarté l'une par rapport à l'autre, ces deux inéluctables formes: homogénéité, hétérogénéité, ou ce qui, à ces divers moments, répond plus ou moins sourdement à ces noms.

P. 242. L'espace n'est pas plus en dehors de nous qu'en nous. Sans doute.

Toutes les sensations participent de l'étendue. Voir dans ces notes p. 7 et 13–16.

P. 253. L'écueil de tout idéalisme . . est dans ce passage de l'ordre qui nous **apparaît** dans la perception à l'ordre qui nous **réussit** dans la science. la réussite de la science

Mais pour ce qu'on pourrait appeler idéalisme pragmatiste relativiste, l'ordre qui réussit dans la science n'est qu'une interprétation de l'apparence, Pourquoi réussit-elle? Parce que la science ne retient et revendique justement que celles des interprétations qui continuent de réussir, bref que des simplifications tolérées par les apparences, des abstractions faites sur les apparences, lesquelles abstractions s'expliquent, les premières perceptions étant abstractions déjà, et notre esprit ne procédant que par synthèse spontanée, dont la vie est tension, mais dont le résultat, le contrecoup, l'aspect négatif est (par rapport à l'ordre objectif) l'analytique et l'abstrait. On y reviendra; (voir Science, à l'Index.

Pourquoi l'auteur, au long de son livre, proclame-t-il le primat de l'action apparente et extérieure? L'action qui se rencontre dans tout progrès de conscience n'est-elle pas relativement plus fondamentale et plus finale? Pourquoi appeler désintéressée l'action mentale? Ni plus, ni moins que l'action corporelle extérieure, ou plutôt beaucoup moins, car il y a plus d'intérêt, et la conscience est plus présente là où il y a plus de l'énergie de l'esprit. Ceci s'applique particulièrement à la p. 254: la décision la plus utile y est entendue en ce sens d'action corporelle extérieure.

Pour Bergson, tout idéalisme échoue à passer de la contingence avec laquelle nos sensations paraissent

se succéder au déterminisme qui lie les phénomènes de la nature.

Si on met le déterminisme dans la nature, de quel droit le nier de nos sensations, et si, plus attentif, on le nie même de la nature, il est naturel qu'on ne le trouve pas dans nos sensations, dont la nature est une image pâlie, une abstraction, laquelle, à vrai dire, ne reflète ni une contingence totale, ni un déterminisme strict, mais des arrangements hypothétiques placés par nous entre les phénomènes parce qu'entre nos sensations, et qui ne signifient qu'une méthode, une orientation.

Mais la concordance des divers esprits? Elle n'est qu'un phénomène comme un autre, pour lequel on trouve bien une hypothèse, à savoir, par exemple, que les choses étant des hypothèses, l'individualité distincte des esprits en est une aussi, et que rien ne nous empêche de supposer (non pour la vérité spéculative qui n'a nul sens à la rigueur, mais pour notre commodité mentale) une sorte d'esprit commun [1]), nullement personnel au sens empiriquement limité du mot, et plus profond que les „moi" divers.

apparence d'ambiguité

P. 257. Pour Bergson la perception est partie de la réalité totale. Pour certain idéalisme aussi. L'auteur semble laisser se balancer sa pensée entre „perception", entendu au sens actif-subjectif, et „perception" entendu au sens objectif. C'est surtout à l'objectif qu'il paraît se référer. Quant au subjectif, il l'éclaire peu.

P. 261. S'il pense expliquer la douleur, il n'explique pas le plaisir. Est-il schopenhauérien au point de le considérer comme une simple abstraction, une simple absence, ou soulagement neutre d'une douleur?

P. 276. Le mouvement sensation diluée, c'est un curieux aboutissement pour une théorie qui a si justement protesté contre le matérialisme. Il est vrai que le mouvement extérieur n'est qu'une sensation qui s'attarde, d'où la conscience pour ainsi dire est absente, ou mieux distraite, mais l'auteur ne semble pas le prendre tout à fait ainsi [2]).

P. 278. La nature peut être considérée comme une conscience neutralisée et par conséquent latente, une conscience dont les manifestations éventuelles se tiendraient réciproquement en échec et s'annuleraient au moment précis où elles veulent paraître.

On souffre du mélange de deux langues, la mécaniciste et la psychique, celle du savant et celle du philosophe. Il y a comme confusion de plans [3]).

---

[1]) On dirait mieux „activité consciente", au lieu d'esprit, pour exorciser moins inefficacement les fantômes du substantiel et de tout statique.

[2]) Il semble plutôt l'entendre en ce sens que le mouvement est une représentation et une „sensation diluée" sans nul élément de subjectivité, comme, d'après lui, la perception, de soi, n'inclurait nul élément de subjectivité, toute la part de subjectivité et de conscience, qui pratiquement vient s'y mêler, étant l'apport de la mémoire. Voir „Matière et Mémoire" p. 59 et notre note P. 64.

[3]) Ainsi plus tard Energie Spirituelle p. 22, et ailleurs.

CONCLUSION
DES NOTES SUR „MATIÈRE ET MÉMOIRE".

Vu d'ensemble, l'ouvrage a le mérite de réfuter le matérialisme grossier qui ferait de la pensée un épiphénomène, et de montrer l'insuffisance d'un idéalisme dogmatique ou d'un subjectivisme négatif et étroit, comme d'un associationisme morceleur et exclusif.

Il met en lumière le rôle intermédiaire de la perception, isolée entre la complexité du réel, qui la conditionne, et l'action extérieure, à laquelle elle tend.

Il exagère l'opposition, présentée comme fondamentale, entre la perception et la sensation, entre la mémoire et le monde extérieur, quitte à essayer de corriger dans les conclusions beaucoup de ces outrances, qui perdent ainsi de leur nocivité sans se dépouiller encore de toute inexactitude.

De l'esprit général du livre, que dire, sinon qu'on y communie? Certains arguments de détail, qui reviennent d'ailleurs souvent, sont moins rigoureux. Ils accrochent l'exagération en maint endroit, parfois même frôlent l'équivoque.

Est-il conforme à la meilleure méthode d'affirmer équivalemment le conscient inconscient, en parlant d'état mental inconscient, et d'une conscience latente identique aux choses, par opposition à la mémoire qu'ont certains centres du mouvement universel? Est-il à propos de présenter l'action extérieure comme si elle était toute la fin de la conscience, paraissant négliger alors que l'aspect conscience ne peut jamais être tout à fait éliminé et que, s'il en est ainsi, l'action extérieure ne doit pas être trop rigoureusement opposée à l'intérieure, ni préférée sommairement à celle-ci, laquelle seule donne son sens à l'autre, — de l'aveu même de l'auteur aux pages où il insiste sur ce que les choses peuvent toutes être appelées images.

L'originalité des idées et des tendances est-elle profonde, après ce qu'ont déjà écrit W. James et les autres initiateurs du pragmatisme? Il serait plus curieux qu'essentiel de le rechercher. Mais la tendance à dépasser et assouplir les cadres visuels est précieuse, comme une grande promesse de rajeunissement.

CHAPITRE III

Notes sur „LE RIRE“[1])

Parturiunt montes, nascitur ridiculus mus.
Horace, Art poétique[2]).

P. 3. Il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement humain.

surexcitation dûe à un contraste

Vérité seulement générale et par raccroc. Atteint-elle le ridicule à la racine?

Le rire provoqué par le ridicule est, comme celui qui résulte du chatouillement, occasionné par une surexcitation nerveuse rapide, d'origine, ici, cérébrale, là, épidermique. Cette surexcitation particulière est dûe, dans le cas qui nous occupe, à la perception soudaine d'un contraste, qui stimule à imaginer instantanément l'harmonisation qui le ferait disparaître, le redressement, le retour à la moyenne, à l'équilibre objectif accoutumé.

Une souris assise sur le dos d'un éléphant y devient comique. Ce comique est double, dû et à la présentation simultanée de ces deux animaux, et à leur position réciproque. Nous mesurons alors avec une extrême rapidité, sinon distinctement ce qu'il faut parcourir de l'échelle des grosseurs dans les deux sens pour atteindre un moyen terme entre les deux extrêmes, du moins combien ils s'écartent l'un ou l'autre de la taille moyenne de nos animaux familiers, et, en outre, quelle est l'assiette congrue du petit rongeur, la charge congrue du pachyderme. Cette multiple mensuration rapide, (multiple pour chacun même des deux éléments de comique ici réunis), cette activité cérébrale extrêmement facile, et soudaine, et vive, provoque l'excitation nerveuse traduite en rire. Le sens du contraste, comme tel, est, en effet, le sens et comme le parcours, non lentement et nettement analytique, mais soudain, facile, sommaire, bondissant, de l'ensemble des intermédiaires qui vont vers le point moyen en partant de l'un et l'autre terme. Ici le point moyen considéré est, nous l'avons remarqué, double: grosseur moyenne, d'une part; de l'autre, assiette ordinaire de la souris, charge normale de l'éléphant.

Toute activité nerveuse extrêmement aisée et assez intense amène le sourire, toujours en suite d'un contente-

---

1) Edition de 1900.

2) „Accouchement de montagnes: naissance ridicule: un rat.“ — J'entends: le risible naît (dans de certaines conditions) du contraste.

ment, mais du contentement que comportent bien des sentiments divers, dont l'admiration, par exemple. Ce devient le sourire particulier qui salue le ridicule, quand l'activité qui le provoque, et qu'il fleurit, procède d'une perception brusque de contraste.

Où trouver le parcours rapide des intermédiaires, (ce sport aisé qui amène le sourire de contentement en face de l'objet appelé, par contre-coup, ridicule), dans le cas, par exemple, d'un chien coiffé? Où? Avec un peu d'analyse, chacun le dirait aisément. Dès qu'il y a contraste, il y a distention comme factice de représentations qui tendent à se rapprocher, et rapprochement artificiel de représentations qui tendent à s'opposer, le second aspect n'étant que le revêtement du premier. On n'appréhende, en effet, le contraste, qui n'est qu'un paradoxe de juxtaposition, que parce qu'on saisit la place normale, si je puis dire, de l'une et l'autre représentation: et c'est parce que, malgré le paradoxe actuel (c'est-à-dire la représentation immédiate surprenante), ou plutôt à cause de lui, le retour par l'imagination à la vision normale est extrêmement rapide, avec une mensuration agile (non théorique, mais enregistrée et vécue) de la distance parcourue, qu'on éprouve ce chatouillement cérébral, cette volupté intellectuelle peu profonde mais aiguë, qui est impression de drôle.

Dans le second exemple invoqué, l'esprit revoit, avec une extrême aisance et rapidité, le chien sans chapeau, l'homme coiffé, et est un peu surexcité de trouver un chapeau sur la tête d'un chien, et la tête d'un chien sous un chapeau, le caractère paradoxal du fait rompant le mécanisme à demi-mort de l'habitude, et entretenant la vivacité de l'attention tout au cours d'une vision, alors que, communément, le début seul d'une perception est pleinement actif, la suite venant comme automatique, induite plus que regardée, prise comme allant de soi et quasi-machinale. Bref, la surexcitation est ici dûe à la perception très aisée et rapide d'un contraste, c'est-à-dire à une surprise qui multiplie la vivacité de la perception, et à un redressement imaginaire qui corse, après l'attention, la détente nerveuse, — l'esprit oscillant, généralement plus d'une fois, d'ailleurs, en un rien de temps, dans cette tension préliminaire à la détente, de l'inaccoutumé à l'accoutumé, et du cas moyen au cas extrême.

Si cette analyse, qui n'a certes nulle prétention à être bien nouvelle, est exacte, tout ce qui est surprenant est drôle, car toute surprise suppose une rencontre inaccoutumée, donc une juxtaposition étrange: et il en est bien ainsi. Qui n'a été porté à rire en apprenant soudain le malheur d'autrui? Ce n'est pas méchanceté, mais perception du paradoxe, de la „rencontre" imprévue. Dès qu'intervient un sentiment plus fort, comme celui de sympathie, la drôlerie est tuée, — telle une nuance par la juxtaposition d'un ton

toute surprise a un élément de drôle

cru, — et l'attention au paradoxe se noie dans une considération d'un autre ordre.

la surprise surmène l'animal

Si cette théorie, — banale, nous le répétons —, reste admissible, l'animal ne doit-il pas éprouver quelque chose d'analogue à l'impression humaine du ridicule? Pourtant le rire est le propre de l'homme. — Il est de fait que l'animal, celui du moins qui a l'imagination quelque peu développée, est sensible à quelques unes de ces rencontres, qui nous apparaissent comme drôles, et ne les perçoit toutefois point sous l'aspect formel d'amusant, mais simplement sous le rapport fondamental de surprenant; chez l'animal comme chez nous, cette surprise, si elle est brusque, se traduit par une surexcitation nerveuse. Seulement l'expression en est, au lieu d'un rire, un autre mouvement musculaire: fuite ou cri. Le chien aboie, et le cheval s'emballe, aux juxtapositions étranges, à celles, évidemment, qu'il peut percevoir, qui dérangent son jeu coutumier d'associations et, par là, surchargent, suralimentent et précipitent son activité cérébrale, en lui fournissant à la fois plusieurs souvenirs d'ordres divers et une perception actuelle bizarrement composite, qui est, avec ces souvenirs, en partie, fort commune, en partie, fort diverse.

L'animal en est-il content? Généralement non. Cette surexcitation ne paraît pas provoquer, du moins aussi souvent chez lui, ce contentement à quoi très habituellement, quoique non infailliblement, tient chez l'homme l'impression du ridicule. Etre surpris, c'est apprendre, et l'apprentissage est plus couramment pénible pour la bête, moins apte à l'effort cérébral. Le chien, dont le monde extérieur est si largement d'odeurs, n'aboie-t-il pas très généralement à toute odeur qui lui paraît fort nouvelle? L'apprentissage, même en cette ligne, en ce sien élément, paraîtrait donc lui être originairement pénible. Pour l'activité cérébrale de l'animal, en effet, le surmenage arrive vite. Aussi la douleur, la peur, ou la colère apparaissent-elles là où, chez l'homme, d'abord s'exprimait le contentement, et, dans le cas des perceptions composites bizarres, le plaisir — (grâce au paradoxe) — de tant imaginer à la fois.

Si on élargit encore le cadre, si de la surprise chatouillante d'une juxtaposition inaccoutumée, on passe non plus seulement à la même surprise pinçante, comme chez les bêtes devant l'étrange aperçu, mais simplement à la surexcitation dans la perception en général, dont les cas antérieurs sont des variétés. Entre le taureau, d'une part, qui fonce sur la muleta, — cas divers, mais non très différent, de celui du chien qui aboie à une surprise, — et, d'autre part, le gamin qui s'esclaffe devant l'apprenti pâtissier étalé sur le trottoir avec ses gâteaux à la crème, il y a surtout, du point de vue où nous nous sommes actuellement placés, la différence d'une surexcitation excessive (pour certain nerf optique), à une surexcitation maîtrisée (par certaine vigoureuse imagination): l'imagination de l'enfant est déjà assez forte et souple

pour accueillir un tel vol d'images aisément. La dite surexcitation est plus maîtrisée encore, au point de ne plus même produire et comme lâcher son impression connaturelle de plaisir, chez l'homme, spectateur de la même scène des rues, qui, je suppose, plaindra d'abord le petit pâtissier. Non, en définitive, qu'il n'ait joui obscurément, même lui, du rapide voyage imaginatif que la surprise lui a offert, mais ç'a été en un des arrière-plans de sa conscience, discrètement et, sans nulle hypocrisie véritable d'ailleurs, comme secrètement, à proportion de la peine de sympathie, qui, dans son imagination plus large et plus souple encore que celle du jeune rieur, s'est frayé aussitôt chemin et assuré la place convenable.

P. 6. On ne goûterait pas le comique si on se sentait isolé.

l'élément social renforce mais ne crée pas le risible

On l'apprécierait moins, l'écho renforceur manquerait, non le sens même du ridicule. Qui n'a, mille fois, souri ou ri seul? Plus il aurait eu l'imagination agile et les nerfs souples, plus Robinson eût remarqué de drôleries, dans sa situation même d'isolé, avant la rencontre de Vendredi. Et Gulliver s'amusait bien en Lilliput, pour dépaysé et peu encadré qu'il fût de semblables qui pûssent même concevoir toutes ses raisons de tant rire en son coeur.

On pourrait encore, comme exemple, invoquer le cas de Shakespeare, peu différent, en somme, des deux premiers. Quel génie ne se sent isolé, du moins sous le rapport de son génie même? N'y en eut-il pas de comiques? A le prendre d'un biais plus général, ce n'est pas quand il se croyait plus incompris qu'un Berlioz, ou simplement un Nietzsche, avait le moins envie de rire. Ceux qui ont personnifié l'Absolu ont-ils, tel Saint Augustin, imaginé, après les auteurs bibliques, plus formidable rire que celui même de leur dieu? Ils anthropomorphisaient, mais on les eût étonnés en leur déclarant que, sans société, on ne saurait goûter le ridicule.

Quant au grossissement que le fait de se trouver en société donne au ridicule, il n'est ni essentiel, ni particulier à cette seule sorte de sentiment. Aussi ne peut-on apprécier l'exactitude de ces lignes:

P. 8. Pour comprendre le rire, il faut le replacer dans son milieu naturel, qui est la société, il faut surtout en déterminer la fonction utile qui est une fonction sociale.

Ces outrances, au reste légères, risqueraient de faire tort à l'engouement sociologique, que légitiment pourtant de si profondes raisons. Il n'est pas douteux que l'individu isolé n'est pas même concevable, mais cela touche à tout de l'homme, non pas très spécialement au rire. Outre l'aspect social, le rire a un aspect individuel, au sens (restreint et assez vulgaire, je l'avoue) où pourtant il reste des individus. Et, dans cette mesure, le rire a aussi une fonction individuelle, le sourire

surtout: comme le sens vivant du drôle (ou simplement de l'amusant) dont il ne se sépare pas, qui a toujours un commencement d'expression corporelle, et dont il est l'expression corporelle, il détend et soulage après cette tension nerveuse si vive (qu'est la surprise du paradoxe), mais qui, à raison de sa vivacité même, se prolongerait, sans relâche immédiate, en crispation et en douleur. C'est comme la parole, le cri, les autres „gestes“, une indispensable soupape de sûreté, le désordre relatif et l'épanchement qui doit alterner avec un ordre trop tendu, un peu de décentralisation après une unification tout impérieuse, le temps de faiblesse et de chute d'un rythme double.

le plus fondamental des contrastes

P. 10. Si la raideur de mécanique est la raison la plus profonde du caractère comique d'un maladroit ou d'un distrait, et de cet humour britannique qui paraît consister presque essentiellement en une sorte de logique machinale, ce ne l'est que matériellement, à raison du contraste qu'elle suggère. Cette raideur de mécanique nous incite, en effet, à n'être pas une mécanique nous-mêmes, par le redoublement d'attention, par l'éveil que provoque en nous la surprise inhérente à tout contraste: ici, au contraste entre du vivant et du non-vivant ou plutôt du moins vivant, une des antithèses, il faut bien le reconnaître, les plus générales, voire, sous ses multiples aspects, la plus radicale de toutes.

En définitive, ce contraste entre du plus ou du moins vivant, nous le retrouvons toujours par delà l'apparence superficielle des contrastes extérieurs. L'âme de l'antithèse, en effet, est toujours en nous, dans la comparaison entre une habitude et une découverte, entre un demi-automatisme de représentation, qui nous fait imaginer le cas ordinaire, moyen, classé, et la vivacité d'une perception fraîche, qui, triomphant de toutes les conventions reçues et se dégageant du tout fait, s'adapte à l'expérience neuve.

Sous cette réserve double, (sur la raison formelle du ridicule, qui est dans une surprise de contraste non excessive pour la vigueur de nos nerfs, et sur le siège profond du contraste, à savoir, en réalité, notre propre conscience, où s'affrontent deux modes d'activité, mieux deux degrés de spontanéité), qui ne goûterait la finesse des observations consignées aux p. 9—19?

P. 20.

l'extravagance dans le contraste

Avant d'être un geste social, réponse à peine . [illegible] menace à l'extravagance, nous avons vu que le rire est la détente consécutive à la perception même de l'extravagence, c'est-à-dire de tout contraste, pourvu qu'il soit vivement perçu sans surmenage, et que des considérations étrangères n'annulent pas, en le dominant, ce chatouillement de l'esprit.

Avons-nous le droit de trouver en tout contraste senti une perception d'extravagance? Oui, si nous pénétrons jusqu'à ce contraste intime et radical dont nous parlions tout à l'heure, et qui, seul, permet aux autres de nous apparaître,

au dehors, avec ce caractère. Dans toute opposition brusque entre une habitude de représentation et une perception étrange, s'insinue, en effet, le sentiment que, d'une certaine façon, nous extravaguons, c'est-à-dire que nous nous dépassons et nous dépaysons, que nous nous offrons une curieuse sortie, une manière d'agitation insolite, et comme un temps de kermesse intime. Et, en ce sens, dont la justesse est rendue surtout sensible par les cas les plus simples, chez des gens naïfs ou des enfants, nous pouvons appeler extravagants, au total par anthropomorphisme et réflection de nous sur les choses, les spectacles extérieurs qui nous donnent d'extravaguer, fouettant la paresse qui somnole, et nous empêchant soudain de croupir dans une sorte d'embourgeoisement sédentaire, ou de stagnation.

le ridicule et le sens moyen

Aussi, bien que le sens du ridicule soit, comme ce qu'on appelle le bon sens, avec lequel il a plus d'une attache, assez universellement réparti, il est loin de l'être également. Ceux qui le ressentent le plus fort ne sont pas d'ailleurs toujours ceux qui l'éprouvent le plus souvent.

Tels qui ont davantage le sens de la moyenne, ou qui donnent plus lourdement, par une sorte de réflexion restée massive ou par simple indolence, dans l'illusion des normes solides, paraissent aptes à laisser prendre en eux plus d'importance à la considération du ridicule. Il ne faut pas pour cela qu'ils soient tout à fait endormis, ni tout à fait éveillés. Il s'agit donc ici plutôt de ceux dont la vie de conscience apparaîtrait comme une somnolence légère, les esprits de la grosse moyenne, masse ou déjà élite relative, je n'ai cure de le décider, leur proportion variant étonnamment avec les milieux.

le ridicule et les grands esprits

Les grands esprits, s'ils restent libres, perçoivent assurément les contrastes, et parfois avec tant de vigueur qu'ils doivent s'amuser comme des dieux. Toutefois il advient très souvent que l'enthousiasme ou les autres sentiments qui accompagnent leurs pensées annulent pour eux en grande partie l'impression du ridicule. Sous un rapport il est même vrai qu'il y a pour eux moins de contrastes, parce que moins de moyennes fixes à quoi se référer, et moins de surexcitation à la vue de ces contrastes lors même qu'ils les perçoivent, parce qu'il sévit en eux moins de tyrannie d'automatisme, dont la surprise les puisse tirer. Il y aurait donc pour eux moins de différence entre le courant de vie coutumier et l'hyperesthésie accidentelle, voilà pour le sujet; moins, aussi, de normes impérieuses, grâce à l'obsession desquelles se mêle à toute expérience la perception d'anormal. Cette seconde raison, au fond, se réduit à la première, comme le contraste du spectacle, nous l'avons vu, au contraste du rythme conscient.

Un Platon, un Shakespeare, un Molière ne sont certes pas moins grands pour avoir saisi et le ridicule, et le dramatique, et de quelles prises! Mais quelle prodigieuse com-

plexité, quelle extraordinaire symphonie de mouvement et d'énergie intime une telle attitude suppose! Communément les mêmes hommes n'ont pas une attitude égale à percevoir l'un et l'autre. Ce qui n'est que comique pour la foule, apparaît souvent tragique, ou grand, à l'élite, qui voit plus large et „aime" mieux.

P. 24. Peut devenir comique toute difformité qu'une personne bien conformée arriverait à contrefaire.

Parce que nous saisissons là plus facilement le contraste, pouvant vivre la contrefaçon, en l'esquissant rapidement par notre imagination, et surtout par la motrice.

P. 49. Une bien jolie définition du pédantisme, et si exacte: l'art prétendant en remontrer à la nature.

M. Jourdain, les frères Carrache, nous tous quand nous croyons que quoi que ce soit est „arrivé", c'est-à-dire soustrait au flux, définitif.

CONCLUSION DES NOTES SUR „LE RIRE“.

Ce petit livre ressemble comme un frère à ses aînés, à ses cadets. Comme eux il plaide, vivant et souple, pour la souplesse de la vie.

Si l'auteur peut relever, avec tant de raison, l'importance de la perception de l'automatisme dans l'impression de comique, (importance, au reste, moins exclusive qu'il ne paraît croire, si l'on envisage les spectacles, et plus profonde qu'on ne saurait dire, si l'on considère la conscience du spectateur), c'est par ce qu'un tel „contraste“ entre l'automatisme et la vie est un des plus généraux, sans doute même, à le prendre en sa racine, en nous, le plus radical de tous, point absolu au demeurant, et pour cela moins banalement apparent au regard profond qu'à l'observateur superficiel C'est l'antithèse entre la vie qui s'objective et celle qui sourd, la vie regardée et la vie vécue.

A cette opposition se rattache la classification sans doute la plus fondamentale qu'on puisse établir, sinon des caractères, qui ne sont jamais d'une pièce ni tout fixes, au moins des tendances qui, comme des traits vivants ou la ramification des veines, dessinent leur sinueuse complexité sous l'apparente simplicité des masques, — tendances aux rythmes si différents pour l'accélération, l'amplitude et la richesse. Leur proportion variée semblerait autoriser à partager grossièrement les hommes entre ceux qui sont surtout des idéalistes, des nomades, des artistes, et ceux qu'on serait plutôt tenté d'appeler des satisfaits, des casaniers, sans critique de caste, des bourgeois. Côté Platon, côté Denys de Syracuse; l'explorateur et le péager. Mais, plus au vrai, tous, nous sommes tout [1]). Leibniz ne nous l'a-t-il pas assez dit? Et si nous devenons comiques, si même nous isolons du comique, n'est-ce pas faute d'égaler en souplesse cette complexité infinie?

[1]) Par tout, j'entends seulement: l'indéfini même, qu'on ne conçoit pas global, ni donc globalement actualisé. Ici reparaît l'antinomie entre la difficulté d'entendre le virtuel sans de l'actuel, et l'apparente impossibilité de concevoir strictement de l'actuel, comme au reste d'isoler toute notion, faute de quoi nous demeurons dans un certain vague, et ne laissons pas de sentir confusément qu'en une certaine manière nous rêvons.

CHAPITRE IV

Notes sur l'„Introduction à la Métaphysique" [1]

Σκιᾶς ὄναρ [2].
Pindare, 8e. Pythique, fin.

intuition

Notons d'abord quelques expressions relatives à la manière dont l'intuition pénétrerait son objet.

P. 1. On entre en elle (dans la chose à connaître par intuition).

Je m'insère en eux (dans les quasi „états d'âme" attribués à l'objet à connaître par intuition).

P. 2. Je serai dans l'objet lui-même (par l'intuition).

(Le but de l'intuition): J'aurai renoncé à toute traduction pour posséder l'original. Bref le mouvement ne sera plus saisi du dehors, et, en quelque sorte de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu

(Si, par intuition, on pénétrait dans une personne, on atteindrait) ce qui constitue son essence.

Son essence, sa réalité? Elle reste un inachevé, un idéal. Il est donc inconcevable qu'on l'atteigne, si ce n'est relativement à un certain point de vue incomplet ou mieux imparfait.

absolu

Ib. Seule la coïcidence avec la personne même me donnerait l'absolu.

Mais si c'est chimérique, l'intuition, entendue telle que le veut l'auteur, l'est aussi. Or comment coïncider strictement avec une personne qui est toujours de l'inachevé? Toute „coïncidence" reste de l'ordre statique, comme tout notionnel, comme tout isolé, comme tout absolu.

Mais il nous faut parler cette langue? Rien ne nous empêche d'avertir que nous l'interprétons du point de vue dynamique, qui est, si l'on ne s'abuse, relatif toujours comme le mouvement même, si peu qu'on voudra, assez pour tout nuancer, à l'indéfini, de relativité.

P. 3. Vu du dedans un absolu est . . . chose simple, mais envisagé du dehors, c'est-à-dire relativement à autre chose, il devient par rapport à ces signes qui l'expriment, la pièce d'or dont on n'aura jamais fini de rendre la monnaie.

---

1) Revue de Métaphysique et de Morale, année 1903 p. 1—36.

2) „Songe d'une ombre".

L'absolu est-il simple „du dedans", s'il peut être exprimé, si inadéquatement que ce soit, par divers signes? Sa virtualité n'implique-t-elle pas une relativité interne et, cette question même laissée à part, pourquoi dénommer absolu, comme un être en soi, ultime, premier, ce qui est atteint, si inadéquatement que ce soit, par des signes qui ne sont pas adéquatement lui, ce qui soutient donc avec ces signes une relation, d'identité, je le veux bien, — s'entend, d'identité virtuelle et relative, sans quoi nul rapprochement d'aucune sorte ne serait possible, — mais enfin une relation qui ne le laisse pas isolé, ou du moins pas adéquatement isolable puisque pas adéquatement simple, donc pas absolu [1]).

Parfois on serait porté à croire, tant le contraire parait dur, que Bergson n'entend jamais parler que d'absolu relatif, d'absolu à l'humaine, dirait-on. Que ne le déclare-t-il alors plus nettement?

Le point de vue de l'ensemble, objectera-t-on peut-être, ne doit-il pas être préféré à celui du détail, je veux dire, par le philosophe? — Si fait, mais beaucoup plus le point de vue de la prise d'ensemble, que de l'ensemble pris. Et là où il y a ensemble, ou même prise d'ensemble, pourrait-il y avoir absolu strict, simplicité, même interne, rigoureuse? Au surplus, nul point de vue n'étant unique ni isolable, ne saurait devenir exclusif. Mais ne paraît-il pas y avoir toujours de l'exclusif dans l'absolu et de l'exclusivisme dans une théorie qui le pense atteindre, ou, à tout le moins, dans l'apparence dogmatique dont se défend peu, dans le cas présent, la thèse de notre auteur?

Servirait-il beaucoup de dire: l'absolu est le suprême inclusif, loin d'être exclusif en rien? Bien que la difficulté, en apparence, se déplace, elle subsiste: exclure ou inclure, c'est soutenir un rapport. Les Scolastiques admettaient, il est vrai, que l'absolu, bien que tout lui soit réellement relatif, n'est réellement relatif à rien. Mais qui conçoit que la relation n'atteigne qu'un de ses termes? Et si l'absolu se laisse si peu atteindre, comment se laisserait-il penser? Il parait demeurer le parangon des expressions arbitraires, voire vides d'un sens propre.

P. 3. On appelle intuition cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable.

P. 4. Même les plus concrètes des sciences de la nature, les science de la vie .... étudient

[1]) On s'apercevra que nous sommes revenus équivalemment à cette question de relativité interne qui, en une discussion de cet ordre, ne se laisse qu'apparemment écarter. Si hardiment qu'on accueille la compénétration indéfinie des points de vue, sens ou tendances, il reste au moins comme une apparence de virtuelle opposition: la relation, pour être mieux approfondie, ne s'élimine point.

le fonctionnement de la vie dans ce qui en est, pour ainsi dire, le symbole visuel.. La métaphysique est ... la **science qui prétend se passer de symboles.**

Visuels, soit, au moins dans une mesure. De tout symbole? Il faudrait alors atteindre à l'identité absolue, ce qui n'est possible ni pensable.

intuition et analyse

P. 4. Par intuition et non par simple analyse... (je saisis en moi) une continuité d'écoulement qui n'est comparable à rien de ce que j'ai vu s'écouler.

Qui n'est pas tout à fait explicable, évidemment, mais reste comparable toutefois, à cause de sa virtualité même et de l'apparentement étroit de tous les aspects, ou mieux de toutes les tendances de l'être. Donc impuissance relative de l'analyse, mais non inaptitude absolue pour elle à traduire; supériorité d'une intuition qui est prise d'ensemble, prise en continuité, au sens où les deux expressions se correspondent, (c'est-à-dire prise continuante), mais non opposition absolue de cette intuition (qui substitue un ordre d'approximation à un autre, ou mieux un ordre de symboles à un autre) à l'analyse qui, elle aussi, suppose des intuitions, bien que moins puissantes, et reste même, dans tout ce qu'elle a de pénétrant, intuition, bien que moins directe, ou plutôt aussi directe pour son objet propre, moins directe pour ce qui fut l'objet des intuitions plus élémentaires qui l'ont préparée et rendue possible. L'analyse n'est jamais que l'aspect statique d'une synthèse dynamique en laquelle seule est la vie, qu'on n'attribue à l'analyse que par voltige rapide d'un point de vue à l'autre, et qui n'appartient à l'analyse que dans la mesure et au sens dynamique où, soit dans son unité active élémentaire, soit dans son unité active d'ensemble, elle reste intimement synthèse [1]).

Il est indiscutable que nous ne pénétrons plus ou moins dans les choses que selon la mesure où nous saisissons, mieux que notre solidarité, notre identité profonde avec elles. Mais comme cette identité, quoique indéfiniment plus étroite que nous ne saurions le réaliser tout clairement, n'est pourtant jamais adéquate, notre connaissance, notre intuition même n'est jamais absolue ni rigoureusement achevée. Notre étreinte défaille en l'assoupissement, mais n'atteint jamais strictement à l'assouvissement, — si l'on veut bien prendre ces doublets aux deux sens matériel et moral, en une acception relativement plus passive d'abord, et plus active ensuite. Cette tendance, comme n'importe quelle tendance, glisse à la distraction, à la déviation de toute part. Elle ne rencontre pas de terme, un terme n'ayant pour elle valeur aucune, possibilité de rapport aucune, pas plus que la vie n'accueille en soi la mort, ou la réalité le néant.

---

[1]) **Voir P. 78 la note sur la P. 201 de „Matière et Mémoire".**

Mais alors, si l'intuition n'est elle-même qu'une prise inadéquate, elle reste, en un sens très fort, symbolique et de pure traduction.

P. 13. Autant vaudrait nier que l'Iliade ait un sens (que de chercher le sens dans l'intervalle des mots).

D'accord, mais fût-ce par l'intelligence la plus sympathique et dynamique du texte, atteindra-t-on son sens? L'Iliade n'a pas un sens absolument défini. Elle comporte une infinité de sens suivant l'indéfinie virtualité de pensée, et des lecteurs, et même déjà de chacun de ses auteurs. Jamais l'objet n'est tout à fait défini, et jamais il n'est atteint tout immédiatement, et les deux impossibilités sont corrélatives.

Entre la prise artistique de n'importe quel objet et la prise conceptuelle, il n'y pas opposition absolue: la littérature qui analyse, aussi est un art, parce qu'encore une fois cette analyse est un nom qui voile la dégradation de la synthèse toujours présente, seule agissante, seule „prenante", et, inversement, l'art le plus divinateur, le plus créateur, est analyse encore, en ce qu'il n'épuise jamais (même cet art supérieur qu'est la philosophie vivante, l'intuition la plus haute) l'infinie virtualité de l'objet si sympathiquement vécu qu'il soit.

Dans l'un et l'autre cas, il y a identification, mais incomplète, bref différence apparente de méthode pour l'observateur extérieur à verres de statique; au fond, différence de degré, pour la conscience dynamique de l'un et de l'autre procédé. Ni l'empirisme, ni le rationalisme n'ont raison seuls, je veux dire de s'exclure. Mais tous deux touchent juste et se compénètrent s'ils sont autre chose que des mots, à savoir de la pensée vivante. Alors ils se rejoignent l'un et l'autre dans la conscience du complexe universel, du dynamisme commun. Le „mélange" des „concepts" p. 15 ne donne rien. Mais l'union des courants de vie apporte et livre tout. Les méthodes ne restent pas contraires. Elle sont la même sous les variantes, comme tout ce qui est positif est un, sans l'être toutefois absolument.

P. 19. L'analyse opère toujours sur l'immobile, tandis que l'intuition se place dans la mobilité. Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse.

Et voilà pourquoi, si elles se distinguent, elles ne s'opposent pas plus que l'immobile au mobile, l'immobile absolu n'étant qu'une chimère, et impensable, l'immobile relatif n'étant conçu que dans la mesure où, en nous, vit le sens du mouvement: le souvenir, (au moins l'imagination), des actes où nous appréhendons les qualités concrètes de l'objet réputé immobile. Or ces actes ont été et revivent mouvements. Toutes les qualités ne sont perçues psychiquement que dans, et par, et, au fond, comme nos mouvements. Un immobile ce serait, sous le rapport et dans la mesure même

où il se rapprocherait de cette limite, un néant de perceptibilité. Dans le dynamisme vécu tout le statique même s'engouffre, comme un point de vue partiellement distinct, mais en fin de compte étroit, débordé.

C'est pour la même raison que l'absolu, en tant que définitif, donc statique, n'est jamais admissible, ni concevable, — comme tout statique, — absolument. Le dualisme rigoureux de l'analyse et de l'intuition repose sur la même antinomie que celle du matériel et du psychique: on ne le sent pas définitif, pas plus d'ailleurs que ne le seraient un monisme ou un pluralisme absolus.

Ce que nous appelons statique, voire statisme, est du dynamisme non inconscient mais irréfléchi. Le dynamisme réfléchi peut permettre d'utiliser le statique, où il sait se retrouver à la fois conscient et réfléchi. L'intuition n'a pas à chasser l'analyse, même de la philosophie. Le dynamisme a le droit de se révéler plus clairement à la conscience. Comme Leibniz jadis, James et Bergson l'y ont aidé. Mais il est trop grand et trop fort, trop universel, pour adopter vis-à-vis du statisme des concepts, en quelque domaine que ce soit, une attitude belliqueuse: ce serait guerre civile et suicide partiel, analogue, dans ses résultats comme dans ses causes, à celui d'un spiritualisme exagérément austère, ou d'un individualisme rigoureusement érémitique: toutes déperditions de soi, toutes chimères, inverses strictes du narcissisme comme elles lui restent corrélatives, également anti-naturelles et à peine moins fatales. Les Narcisses sont idolâtres, et se perdent. Les dualistes sont bourreaux de soi pour s'être incomplètement connus; Narcisses par surcroît, car c'est sur un mirage, mais rétréci, tronqué, d'eux-mêmes qu'ils se penchent jusqu'au vertige.

symbole toujours indispensable

P. 23. Si au lieu de prétendre analyser la durée... on s'installe d'abord en elle par un effort d'intuition, on a le sentiment d'une certaine tension bien déterminée.

L'intuition, dans la mesure où elle est possible, recourt plus au symbole moteur, voire à la perception motrice, mais elle ne se passe pas plus de symbole, au moins d'une perception sensible, (que tout symbole suppose, comme réciproquement toute perception, dans la mesure même où elle est distincte, demeure inéluctablement symbolique, l'actuel, le distinct, le discontinu, l'objectif étant, nous l'avons vu [1]), l'expression invinciblement mi-traîtresse ou du moins inadéquate, le succédané et signe imparfait, bref le symbole du virtuel et du continu, comme et parce que toute phase postérieure de l'éclaircissement, de l'expérience, de la conscience, l'est de toute phase relativement antérieure, — fondamentalement plus nouée, mais plus confuse, et sous le rapport où cette phase apparaît comme antérieure).

---

[1]) Plus haut P. 17 et 47 n. 1.

L'intuition n'est donc pas d'une autre essence que toute opération psychique, fût-ce conceptuelle, que tout le conscient psychique [1]) dont ne s'isole pas le conceptuel.

P. 25. Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. Le sens commun a raison sur ce point contre l'idéalisme et le réalisme des philosophes.

Contre l'exclusivisme des systèmes, qui est loin d'être comme l'âme de la pensée des philosophes.

P. 26. Cette réalité est mobilité .... Le repos n'est qu'apparent ou plutôt relatif.

C'est ce sur quoi nous nous appuyions plus haut, dans la note sur la page 19, ici p. 93.

Toute réalité est donc tendance.

P. 29. Est relative la connaissance symbolique par concept préexistant qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint l'absolu.

Ce qui a été noté plus haut expose suffisamment nos réserves relatives à la deuxième partie de la seconde des citations ci-dessus.

La science et la métaphysique se rejoignent dans l'intuition.

Oui, mais dans une intuition relative (comme la „coïncidence" avec l'objet, qu'elle suppose), qui ne laisse pas de rester symbolique et n'atteint pas l'absolu, ou bien l'atteint toujours, mais il ne s'agit plus alors que d'un absolu relatif, saisi dans une conscience d'identité non adéquate.

P. 29. Non seulement il n'y a pas deux manières de connaître à fond les choses, mais il n'y a pas deux manières du tout, du moins opposées à fond, je veux dire essentiellement, rigoureusement.

P. 35. Cette faculté (d'intuition) n'a rien de mystérieux.

Et l'auteur donne l'excellent exemple de l'activité artistique, fût-ce de simple composition littéraire. Mais si l'intuition nous est présente et commune, bien plus généralement même que ne l'entend Bergson, ce n'est pas tout à fait celle dont il semble exagérer l'indépendance par rapport à tout l'imaginatif, à tout le symbolique, au conceptuel.

P. 36. (Intuition:) sympathie intellectuelle avec ce que (la réalité) a de plus intérieur.

De très intérieur. La question de l'immédiat se poserait ici de nouveau. C'est la question même du statique. Comment n'est-elle pas jugée par Bergson le premier? nul actuel définitif

Il est vrai que c'est, en définitive, la question de la réalité, de tout actuel. Et l'on conçoit que les meilleurs

[1]) J'entends par ce pléonasme: pris dynamiquement, non comme un objet statique de considération.

esprits hésitent à la résoudre d'ensemble par la négative.

Mais notre négative ne serait jamais que symbolique, et relative à l'une des phases du mouvement de l'esprit. Elle serait surtout un refus de prétendre à limiter ce mouvement incoërcible, de prétendre à assécher jamais, si l'on peut dire, le bouillonnement fécond du virtuel. Et un aveu que notre humaine mentalité n'est guère consistante[1]). Aussi une fierté courageuse de ce qu'elle ne semble pas enfermée toute dans cette brume d'infirmité.[2])

---

[1]) Si ce qui lui parait d'abord actuel est toujours voué à se révéler ensuite comme le mirage où se simplifie et se concentre, solide, dirait-on, la fluidité du virtuel.

[2]) Telle la colonne voyageuse et changeante qui, d'après les livres sacrés des Hébreux, avait dirigé leurs pères au désert: nuée pendant le jour, feu pendant la nuit. Ainsi l'actuel (et l'absolu, c'est un), qui nous conduit et nous éclaire dans notre relative obscurité, sous la lumière d'un jour nouveau se mue en nuée, apparaît virtuel, mais guide encore, même quand nous le savons nuée, car nous ne pouvons nous passer de nous le représenter comme actuel et lumière toujours, (tant sa lueur de mirage est devenue comme l'obsession naturelle de nos yeux); actualiser, en effet, réaliser, objectiver est la condition du procès où le virtuel tend comme à se fixer, bien que, — plus vraiment, serait-on porté à dire, plus vraiment parce que plus conformément à la suite, à la série, à la sorte de loi de nos paresses trompées, ou de nos espérances tenues en haleine, — il tende à tendre. Mais si l'actuel est la forme du guide où les yeux s'arrêtent, le virtuel est cette force intime qui, mouvant le guide, conduit.

CONCLUSION DES NOTES SUR „L'INTRODUCTION A LA MÉTAPHYSIQUE".

L'Introduction met en vive lumière l'impuissance de l'analyse à dépasser le symbolisme: la nécessité d'une prise dynamique pour saisir quoi que ce soit en son intimité; le mode de cette prise dynamique qui est sympathie intellectuelle [1]); la condition de cette sympathie [2]), à savoir, au moins généralement, l'importance du commerce, d'abord plus superficiel, entretenu avec l'objet; la réaction, que l'exercice de cette prise sympathique et dynamique exige, sur nos habitudes de manipulation quasi-mécanique d'abstractions; la préférence que ceci suppose, accordée à l'inquiétude vivante de la recherche, plus généralement de la tendance, sur la satisfaction illusoire d'atteindre des solutions, des buts.

Tout cela est vivant, profond, fort. Ce n'est peut-être pas la partie la plus originale, je veux seulement dire la plus neuve de la philosophie de Bergson. Car, outre Pascal et Leibniz, James subsiste. Mais c'est la moins discutable.

Suivra-t-on jusqu'à ses limites la pensée de Bergson? Non, car ses limites ne sont plus du mouvement même de sa pensée.

Croira-t-on atteindre l'absolu dans l'intuition? Il ne s'agirait pas, il est vrai, d'un absolu de stabilité: l'absolu serait la pénétration même de la durée, de la mobilité con-

---

1) Nous dirions simplement sympathie et réserverions la sympathie intellectuelle pour les formes les plus accentuées de la prise dynamique en question. C'est préoccupation de ménager la continuité entre tous les modes de psychisme, même non rigoureusement intellectuels, lesquels aussi, à notre sens, sont de ces prises, — un peu comme, pour Leibniz, toutes les „Entéléchies" ou „Monades" étaient actives représentations, comme une expérience de tout, (saisie en elles-mêmes, consciences universelles et non point simplement latentes, quoique ne s'illuminant pas et ne pouvant, vu l'infini, s'illuminer distinctement toutes, sous tous aspects, de la même intensité d'attention). Mais nous ne songeons pas à faire nôtre le pluralisme ou les autres restes de concepts statiques, du moins apparents, de Leibniz; nous ne nous référons à ces symboles que pour la continuité, l'intériorité et l'universalité de toutes prises psychiques, envisagées comme se développant, soit chez ce qu'on appelle le même individu, soit entre elles généralement et au sens le plus souple et le plus large, en une compénétration infiniment infinie.

2) Nous parlons ici des cas de sympathie intellectuelle, des cas éminents de sympathie. Cette distinction, comme la précédente, nous est imposée par le fait que nous adoptons, beaucoup plus que l'auteur, le point de vue dominant de la continuité, qui nous fait trouver la prise sympathique en toute phase de psychisme, voire en toute activité, mais qui ne nous laisse pas néanmoins confondre leurs modalités ou degrés relativement divers. („Relativement" s'entend: relativement à la phase de psychisme, d'où n'importe quelle phase de psychisme, si proche soit-elle de l'identité absolue avec celle-là, est envisagée, bref si profondément virtuelle que demeure, comme „abîmée", la racine abyssale de leur multiplicabilité).

crète. Pourquoi donc parler d'absolu? Pour qu'il y eût du rigoureusement immédiat, il y faudrait quelque identification. Une identification a-t-elle un sens, du moins strict? Elle supposerait identité d'une dualité, fût-ce une simple dualité de points de vue, ce qui, pas plus aujourd'hui qu'au temps où Platon composait le Sophiste, ne se laisse ni dire, ni penser, si ce n'est au sens de ces relativistes qu'écarte précisément l'auteur.

Supposerons-nous toute multiplicité évanouie? L'intuition sera-t-elle le mouvement concret de la durée réelle elle-même? Oui, sans doute, car tout est tout, et infiniment plus intimement que nous n'aurons jamais fini de le concevoir, et cela nous le saisissons de façon plus vigoureuse encore quand il s'agit de tout pris dynamiquement, de toute vie par rapport à toute vie. Encore, l'expression d'absolu est-elle bien la plus heureuse? N'est-elle pas contradictoire en soi, comme tout autre terme, d'ailleurs, dès là qu'on l'emploie absolument, comme toute phrase qui s'isole, comme toute objectivité qui s'arrête, laissant alors, sans elle qui demeure soudain morte, passer outre le mouvement de l'esprit?

Faut-il prendre ce mot d'absolu dynamiquement? Il s'y prête moins qu'un autre, traduisant avant toute chose le summum du statique. Au reste, c'est un mot chimérique, plus immédiatement contradictoire que presque tout autre, puisqu'il supposerait, pour être pensable, l'exclusion de toute relativité externe et même interne, sans quoi, ni dans l'expérience, ni dans aucun ordre de la réalité ou de la pensée ou de l'intuition même, l'absolu n'est plus absolu par rapport à ses points de vue. Pour que l'absolu absolument pris fût concevable, il faudrait qu'il n'y eût, sous nul rapport, nulle relation. Qui niera si radicalement toute relativité?

S'il ne s'agit que d'un absolu relatif, la difficulté tombe, mais aussi l'opposition que l'auteur a paru vouloir si complète avec tous les relativismes. Exclure les relativismes systématiques, il est vrai, s'impose. Mais sera-ce pour réédifier d'autre manière un système à forme assurée ou rigoureuse, fût-ce sur la durée ou l'intuition? Éliminera-t-on là mieux qu'ailleurs la relativité incluse en tout mouvement comme en toute pensée? Et manquera-t-on si soudain à ce qui apparaît comme la vigueur même de la tendance dynamique?

La plupart des philosophes, il est vrai, ne se résignent jamais à quitter cette chimère de l'absolu. Ils ne la chassent solennellement que pour subrepticement l'aller rejoindre. Kant, Hegel, Comte, Eucken, Bergson, si libératrice soit leur oeuvre, — diversement, en recourant à des expressions variées, — reviennent, comme par besoin atavique de stabilité à ce statique, comme par caducité congénitale à cette mort commencée que paraît être l'énoncé d'un définitif, d'un ultime ou d'un immédiat. Mais on ne chemine après personne pour que sa ligne d'arrêt vous devienne une limite. Et pour ces esprits eux-mêmes, ne répond-elle pas à la nécessité de marquer un point, symbole d'un repos relatif, plus qu'au sentiment de poser un terme?

CHAPITRE V
Notes sur „L'ÉVOLUTION CRÉATRICE" [1])

P. I. Notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière. fonction de l'intelligence

Vue juste, mais outrée. Voir p. 8 l'avant-dernier paragraphe de la conclusion aux notes sur „Matière et Mémoire" et, plus bas, la première note sur la P. 47 de „l'Évolution Créatrice".

Notre logique est surtout la logique des solides.

Oui, et non pas uniquement.

P. II. Notre pensée sous la forme purement logique est incapable de se représenter la vraie nature de la vie.

Sous sa forme géométrique, même logique, mais ce n'est pas impuissance rigoureuse, ou si notre pensée abstraite n'atteint pas ce que nous appelons la vraie nature de la vie, que lui substituerons-nous? Il n'y a pas si complète antinomie entre la pensée abstraite et toute pensée humaine, déjà abstraite dans la perception, dans la sensation, — envisagée dans son résultat représentatif, par rapport à l'ordre objectif, — toujours concrète dans l'abstraction même en tant que vécue, dans son rapport à l'intégration intime.

IV. (L'intelligence humaine) en tant qu'elle se rapporte à un certain aspect de la matière inerte, touche quelque chose de l'absolu.

Il est sûr que l'inerte, le géométrique, l'absolu se rejoignent, — du côté du néant, dans le statique. Comme Pascal, Hoeffding . . . semblent aller plus profond [2])!

P. 2. Si un état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler. durée et création

Cela ne doit pas aveugler sur l'aspect d'une permanence relative, non moins saisissant que celui d'un relatif écoulement, ou pour pousser plus avant, sur l'inextricable enchevêtrement de l'homogène et de l'hétérogène. Comment dire: „la transition est continue" (ib.) sans faire appel à de l'homogène?

P. 5. La durée est le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant.

---

[1]) Edition de 1907.

[2]) Voir plus bas, p. 111.



Ceci est entouré de bonnes et fortes pages, peu neuves, il est vrai, après les „Principes de psychologie“ de James, mais l'approfondissement attendu de cette notion de durée, de cette implication de „même“ et „d'autre“, a manqué dès „Les Données“. On l'attend toujours.

P. 6. (Chacun (des) moments (de) notre personnalité) n'est pas seulement du nouveau mais de l'imprévisible.

Cela est vrai même de l'expérience extérieure, comme depuis longtemps l'a signalé Boutroux.

P. 7. Nous nous créons continuellement nous-mêmes.

James l'a dès longtemps dit. La même remarque, nullement péjorative, s'applique à:

P. 8. Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même.

P. 12. ... l'universelle interaction qui est sans doute la réalité même.

On regrette seulement qu'il n'y ait pas dès lors de précaution prise contre l'apparence absolutiste de semblables expressions, comme si „l'univers“ était, comme si la „réalité même“ était, ou se laissait penser. On rapprochera aussitôt: p. 42 (sur ce qu'est la durée) pour notre conscience, c'est-à-dire pour ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience. Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter. Elle est le fond de notre être et, nous le sentons bien, la substance même des choses avec lesquelles nous sommes en communication.

C'est pure équité que reconnaître combien il est intéressant de préférer le symbole de la durée aux symboles mécanisme ou finalisme, du moins en tant qu'il est plus philosophique, parce que plus large, mettant heureusement l'accent sur ce qu'il y aurait de superficiel à opposer absolument matière et esprit, passé et avenir. Bergson n'en tire pas assez de parti, n'ayant pas accoutumé de dépasser l'„hétérogénéité pure [1]“ dans le sens où elle enveloppe de l'homogénéité.

vivants et non-vivants

P. 33. L'unique question est de savoir si les systèmes naturels que nous appelons des êtres vivants doivent être assimilés aux systèmes artificiels que la science découpe dans la matière brute, ou s'ils ne devraient pas plutôt être comparés à ce système naturel qu'est le tout de l'univers.

L'être vivant en tant qu'isolé, n'est-il pas aussi artificiel que les choses? Y a-t-il un tout naturel, à opposer à ces petits touts que sont choses et gens, dès qu'on les compte. Le tout n'est pas moins factice que tous ces touts.

---

[1] „Données 78.“ Voir dans ces notes p. 25.

Dans le sort privilégié que, tout au long de „Matière et Mémoire“ Bergson fait aux centres vivants, et qu'il paraît leur consentir encore (Evolution P. 15—16), n'y a-t-il pas comme une survivance du traitement de faveur accordé par Kant aux personnes, fins en soi, — attitude si sage en son appréciation de l'inestimable, moins heureuse en ses exclusions, — un aspect de ce pluralisme qui n'est qu'un absolutisme, ou dogmatisme de l'absolu, brisé en morceaux, et que Bergson raille lui-même justement en dénonçant l'équivoque des finalismes partiels (P. 45).

P. 47. Originairement nous ne pensons que pour agir.

Extérieurement, oui. Mais toute pensée est action extérieure comme toute représentation, sensation, qui ne va pas sans objectivation en une extériorité [1]).

La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité.

Un luxe? Cela dépend des gens et des âges, des races et des époques. C'est un luxe fort relatif que de spéculer, non pour s'adonner au jeu de pêcher la lune, mais pour imaginer des hypothèses qui mènent à conquérir plus d'expérience, à quoi sert la philosophie même, qui aide à vivre, car on vit bien mal (vivrait-on du tout?) sans aucun rêve métaphysique, dont le caractère métaphysique peut rester inconscient: sans dogmatisme au moins spontané, dût-on, mieux averti, le corriger par un certain sens du relatif. La même outrance réapparaîtra p. 176: le terrain où s'exerce notre industrie et par conséquent aussi notre intelligence. (Il s'agit pour l'auteur du terrain des solides et de notre industrie extérieure au sens le plus courant du mot.)

P. 47. Pour agir nous commençons par nous proposer un but. pensée et action

Pas toujours. Souvent nous agissons comme instinctivement, posant notre but au cours de notre action même (c'est en cela que consiste le découpage et la prise de l'objet formel [2]) sans aucune prévision réfléchie de but.

P. 49. L'art vit de création et implique une croyance latente à la spontanéité de la nature.

Est-ce parce que l'artiste, pour vouloir créer, a besoin de croire qu'il va créer, c'est-à-dire réaliser du nouveau, et par suite de croire à une sorte de plasticité de la nature, qui suppose chez elle un certain degré de parenté au psychique, pour qu'elle puisse entrer en contact avec lui et s'en laisser influencer, ou n'est-ce pas plutôt, — même raison sous son aspect plus radical, — parce que l'artiste, s'il croit qu'il va créer, doit sentir qu'il va s'élever jusqu'à être créateur, qu'en lui-même la nature, spontanément, va comme se rénover

[1]) Voir dans ces notes P. 13—16.

[2]) Découpage et prise que nous pratiquons naturellement, sans y faire réflexion.

pour faire d'un numéro, „d'un tel", un créateur, se renouveler pour se faire soi-même en l'artiste belle femme, paysage etc. Créer suppose en effet, que, dans l'intime, on se réalise, à soi-même, tel que l'objet créé, éminemment, imaginativement aussi, d'une imagination non seulement visuelle, mais de toute son imagination-mime, de tout son fond plastique animé par une activité de magie.

P. 49. L'auteur note bien que les principes de causalité comme de finalité supposent que ,,tout est donné", car ils se fondent sur des correspondances tout à fait strictes et déterminées. C'est à étendre, hors la causalité efficiente et la finale, encore à la formelle, au principe même de causalité, où qu'il s'applique. Dès lors, adieu la durée considérée comme une sorte d'absolu, comme une sorte d'essence, ou raison intime profonde, du réel.

P. 50. Parce que cette vague intuition (de la durée réelle) ne nous est d'aucun secours pour diriger notre action sur les choses, actions tout entières localisées à la surface du réel, on peut présumer qu'elle ne s'exerce plus simplement en surface, mais en profondeur.

Toujours même tendance à n'appeler action que la plus sensiblement extérieure.

P. 51. L'acte libre est incommensurable avec l'idée.

N'importe quel acte, et chaque réalité, au sens le plus souple du mot, si rien de ce qui se discerne ne s'équivaut strictement.

P. 55. (L'individu (ne) pense) qu'à soi.

L'individu ne réfléchit pas toujours. Il n'est pas exclusivement égoïste. La Rochefoucauld, qu'on accuse généralement de l'avoir dit, avait une vue beaucoup plus large de notre entraînement spontané vers les objets qui nous attirent.

P. 64 s.

Comparer deux effets et dire qu'ils sont le même, qu'est-ce sinon dire que nous avons, pour les désigner, un même nom. Cela ne prouve nullement leur identité ou analogie formelle en soi, laquelle est d'ailleurs inconcevable. Mais nous saisissons leur identité relative, je veux dire, leur analogie relative, car l'identité est-elle plus que l'analogie d'équivalents approximatifs, pour des actes approximativement semblables?

P. 68. (Entre l'oeil du mollusque Peigne et d'un vertébré) d'où vient l'analogie de structure?

L'analogie de structure est un concept abstrait, étiquette sensée sous laquelle nous rangeons des cas concrets divers, à raison d'une certaine équivalence pour nous: parce que cela nous fait, dans une mesure, le même effet. Si on veut pousser, c'est la notion même d'analogie qu'il faut étudier. Bref, l'ordre est dans — ou mieux de — notre esprit, comme, au total, toute représentation. Mais d'où vient l'ordre, qu'il soit dans

et de notre esprit, ou dans le et du réel, ou dans les deux et des deux, pour ne rien fragmenter? Il vient d'une certaine complexité ou de notre esprit, ou de l'objet, ou des deux si malaisés, si impossibles à contre-distinguer définitivement: en tous cas, de ce que nous appelons communément réel. Il vient de ce que rien ne nous est donné de simple pur, ni d'hétérogène pur, mais de mêlé en une certaine apparence de totalité. Il vient de ce que tout acte de conscience saisit et fixe de l'ordre, puisque il condense une multiplicité de virtualités, qui se trouvent amenées, par la succession infiniment rapide des prises qui les atteignent, ou, mieux, par la continuité de cette prise psychique, à une sorte d'unité, analogue à celle qui la pose et qui s'y traduit dans l'objectivation d'un continu [1]).

L'auteur s'exprime comme si le monde était morcelé. Or il est à la fois indéfini et complexe, non strictement un, ni le contenant d'une multiplicité quelconque absolue. — Mais n'argumente-t-il pas ad hominem? Son argumentation, précisément, fait apparaître l'inconvénient des théories mécanicistes ou finalistes qui traitent les objets comme extérieurs les uns aux autres.

Toutefois lui-même semblerait oublier parfois qu'il raisonne ad hominem. Il paraît reprendre à son compte un tel morcellement. C'est, le cas est fréquent, quand il oppose exagérément les vivants et les non-vivants, l'indétermination des premiers et la nécessité qui règnerait chez les seconds. Cela revient ici P. 125: supposons . . qu'il y ait au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination [2]).

P. 76.

Est-ce l'oeil qui activement s'adapte peu à peu à la lumière ou la lumière qui activement se fait peu à peu l'oeil qui la verra? Voilà ce qu'on discute. Mais tout cela suppose une conception bien resserrée de la causalité; le „consentement établi" [3]) est autrement souple, si on le prend, non point au mot, mais dans son esprit d'universelle entre-implication.

P. 105.

Au mécanisme et au finalisme, Bergson substitue l'élan vital, métaphore empruntée à un mode d'activité qui paraît plus profond et plus général.

P. 107. La fragmentation de la vie en individus et en espèces . . tient, croyons-nous, à deux séries de causes: la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la force explosive-dûe à un équilibre instable de tendances-que la vie porte en elle.

---

[1]) Voir dans ces notes P. 14 et 16.

[2]) Voir encore „Evolution" P. 137, 284 et 291.

[3]) Comme parlait Leibniz (Oeuvres, éd. Gerhardt t. IV p. 501).

Comment la matière brute résisterait-elle à la vie? Quelle énergie, en définitive, serait strictement non vivante? Cela supposerait du statique irréductible au dynamique, et du dynamique irréductible à la conscience, bref de l'étendue irréductible à de la durée, contrairement à ce que nous avons observé[1]).

P. 113. Les mêmes causes qui scindent le mouvement évolutif font que la vie en évoluant se distrait souvent d'elle-même, hypnotisée sur la forme qu'elle vient de produire.

Cette métaphore est chère à l'auteur: il l'emploie encore pp. 108, 138, 172 [2]). Le choix de ce symbole n'a rien d'accidentel. Bergson a, profond, le sentiment de l'unité sympathique de l'être. Voir sa théorie de l'instinct (pp. 181 s. et 191).

P. 136. Le progrès du système nerveux s'est effectué tout à la fois, dans le sens d'une adaptation plus précise des mouvements et dans celui d'une plus grande latitude laissée à l'être vivant pour choisir entre eux.

De nouveau P. 137 chacun d'eux (des éléments nerveux) se termine par une espèce de carrefour, où, sans doute, l'influx nerveux peut choisir sa route [3]).

Ces expressions ne visent naturellement aucune liberté d'indifférence, mais une simple spontanéité de la vie, étendue secondairement aux instruments qui la servent. Ainsi s'atténuerait l'opposition entre les divers aspects de l'être. Mais l'auteur se reprend bien vite à accentuer les hétérogénéités:

P. 146 s. L'erreur capitale, celle qui se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable, trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une activité qui s'est scindée en grandissant. La différence entre elles n'est pas une différence d'intensité, ni plus généralement de degré, mais de nature. De ce que l'instinct est toujours plus ou moins intelligent on a conclu qu'intelligence et instinct sont choses de même ordre, qu'il n'y a entre eux qu'une différence de complication ou de perfection et surtout que l'un des deux est exprimable en termes de l'autre. En réalité ils ne s'accompagnent que parce qu'ils se complètent et ils ne se complètent que parce qu'ils sont différents.

Sans doute l'instinct n'est pas exprimable en termes d'intelligence, mais l'intelligence même l'est-elle? Rien n'est exprimable sinon par des analogies. Nous ne pouvons parler

---

1) Voir dans ces notes p. 14—17.

2) Voir aussi „Données immédiates" p. 11, où il s'agissait des procédés quasi-hypnotiques de l'art, et „Le Rire" pp. 61 und 143.

3) Voir encore pp. 154—155 du même ouvrage.

que dans notre langage, qui est d'intelligence, présent tout chargé de notre passé.

Plus généralement et plus au fond, ce qui se complète a de l'affinité, conspire, s'entre-implique et ne s'isole pas[1]. Si et quand le statique est primé par le dynamique, je veux dire au moins pour le philosophe, les natures apparaissent comme encore plus communes que différentes, les convergences de tendances l'emportant sur les divergences, puisque l'énergie, la pensée mène, qui unifie.

P. 156. La conscience est la lumière immanente à la zône d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix. Là où l'action réelle est la seule possible (comme dans l'activité . . . automatique), la connaissance devient nulle . . . De ce point de vue on définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action. la conscience

1° Qu'est une conscience qui ne soit pas d'un être vivant?

2° Qu'est une conscience immanente à une zône de virtualités?

L'auteur pense, dans les deux cas, à sa représentation inconsciente de „Matière et Mémoire" p. 154. Au total qu'est-ce qui resterait hors la zône de virtualités, si l'actuel n'est que du virtuel voilé?

3° Qu'est-ce qu'une représentation et une action du vivant contre-distinguée à la conscience? Pour la représentation, même réponse: pour l'action aussi, en somme, l'auteur ayant tendance, malgré sa lutte déclarée contre la pensée épiphénomène, à poser la réalité dans l'extériorité des choses et des actes, et à présenter la conscience proprement dite, la conscience expérimentée, comme une manière d'épiphénomène résidu. Mais mainte action, dite extérieure, du vivant est consciente et la conscience n'est, pour le philosophe, seconde à rien.

4° L'automatisme est inconscient chez l'automate, non nécessairement chez le vivant, qui garde une certaine conscience de ses mouvements, non réfléchie, ni éminemment abstraite peut-être, mais spontanée, sans quoi l'étrange équilibre du somnambule ne se concevrait pas: de ce qu'il ne se rappelle pas ensuite ses actes, il se faut garder d'inférer qu'ils n'ont jamais, et du tout, été conscients.

P. 158. Les oppositions ci-dessus signalées s'adoucissent:

La conscience est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence.

P. 160.

Bergson oppose la connaissance innée des „choses" et connaissance des choses et des rapports

[1]) **Voir dans mes notes P. 15 Note 1.**

celle des „rapports". Il attribue la seconde à l'intelligence. Mais les rapports ne sont ils pas connus spontanément sous l'aspect de choses, bien que, pour une réflexion moins superficielle, les choses soient intelligiblement constituées par de certains complexus de rapports? Choses et rapports ne sont ils pas atteints, bien que non réflexement comme tels, à la façon d'objets formels, qui progressivement s'organisent et s'élaborent en concepts compliqués, devenus à nos yeux l'équivalent de relations ou de choses, suivant les cas de matérialisation, plus ou moins lourde, d'oubli plus ou moins complet, du mouvement de pensée qu'elles extériorisent?

P. 163.

L'antithèse: esprit, intelligence; choses, relations; matière de la connaissance, sa forme, continue, mais il est aisé de voir combien, si loin poussée, elle avoisine l'artificiel, comme si la connaissance de rapports n'exigeait pas une connaissance préalable des termes[1]), vague et abstraite si le rapport est conçu vague et abstrait, concrète, si le rapport est conçu tel, des choses réelles donc, si la connaissance des rapports permet d'inventer des instruments destinés à travailler le réel.

Si la connaissance des rapports mène plus loin que celle des choses, ce n'est pas qu'elle ne l'implique point, mais parce qu'elle la suppose, au contraire, et la prolonge, marquant une complication ultérieure de la connaissance objective et de l'abstraction. L'objectivation brutale, le mirage d'absolu, la prise du connu, comme statique, l'édification d'actuel, de réalités, est la loi sous laquelle s'exercent tous nos actes d'intellection directs, et quand l'esprit progresse assez pour dégager des relations en tant que telles, bref du virtuel, comme il ne le fait évidemment que par des actes qui, à leur tour, sont directs, ces actes atteignent les relations mêmes sous un mode absolu, statique. L'être seul est connaturel aux démarches spontanées de la pensée, dans la mesure du moins où elles s'isolent, alors que le devenir

1) Ceci n'exclut pas que ces termes n'apparaissent eux-mêmes à une réflexion plus développée comme des rapports, mais toujours relativement à d'autres choses ou termes saisis pour objectifs. Là est la raison pour laquelle l'égoïsme est illusoire, comme le dilettantisme, chimérique. L'objet ne peut pas, en effet, se trouver du côté d'où jaillit la tendance. On m'excusera de ne pas développer ici une idée qui porte en soi, ce semble, assez de lumière. L'égoïsme et le dilettantisme, comme l'avarice — qui est les deux — sont des sortes de réflexions tronquées, des pertes de courant. La circulation de vie, qui reviendrait de l'objet au sujet, ne saurait s'y enfermer, le sujet étant sortie vers l'objet. Tendre à soi apparaît donc comme la plus irréconciliable des contradictions (dans la mesure relative où il y a des contradictions irréconciliables, et où l'on peut, un instant, s'appuyer à l'arrêt des mots). Mais un absolu, qui, dans les hypothèses des philosophies spiritualistes, serait vivant, et, dans les autres hypothèses, serait au moins devenir ou mouvement, tendrait à soi, ne pouvant tendre à rien d'extérieur: cela suffit, entre autres raisons, à montrer le chimérique d'une telle conception; pour qu'il pût tendre à soi, il faudrait qu'il fût complexe, qu'il eût des relations internes: mais cette composition le ferait dépendre de ses éléments: adieu l'absolu!

seul, et le mouvement qui constitue un rapport, mais qui, du point de vue dynamique et intérieur, est aussi le plus profond constitutif des choses, est connaturel à la pensée dans la mesure où elle se prolonge, où elle se saisit, je ne dis pas d'ensemble, car ce serait encore se saisir du dehors, comme un tout arbitraire, comme du statique, mais comme vivante, en son jaillissement.

Le statique est l'aspect objectif, et comme le corps, le dynamique est l'aspect subjectif, et comme l'âme, de toute connaissance. Sous l'aspect statique, le rapport suppose la chose et marque, par rapport à elle, un progrès de l'abstrait ; sous le dynamique, la chose suppose le rapport, qui marque, comparé à elle, un moindre engourdissement de conscience. Sous ces deux aspects, bien qu'en sens divers, chose et rapport s'impliquent. L'intellection humaine intègre toujours à la fois ces deux aspects, par suite cette double sorte d'implication, bien qu'en des dosages inégaux.

Quant à connaître par l'instinct, ce que l'auteur oppose si vivement à connaître par l'intelligence, bien qu'en réalité l'intelligence et tout son jeu soit aussi d'instinct, mais d'une nuance particulière, — on peut dire que connaître par l'instinct, cela ne peut guère être expliqué qu'en analogie de notre connaissance humaine, et que, cette réserve faite, c'est comme être attiré, c'est agir en sympathie, en une manière d'unité (plus sobrement, de continuité) vécue avec ce qui est dit être ainsi connu. Connaître d'instinct et d'intelligence.

Mais ces traits ne se retrouveraient-ils pas, profondément caractéristiques, quoique peu superficiels, presque cachés aux yeux trop vites, — dans notre intellection même, et jusque dans ses formes les plus spéciales en apparence, qu'on les appelle, selon les écoles, les plus raffinées ou les plus compliquées, les plus conceptuelles ou les plus intuitives. Toujours l'être intelligent opère, dans son intellection même, comme l'instinctif, par une sorte de flair de ce qui lui est bon, disons par une synergie sympathique avec ce qu'il est dit connaître, avec ce à quoi, en d'autres termes, il s'harmonise en son mouvement psychique, le plus intime de tous et l'animateur de tous les autres, élan même de tout ce qui dure, de tout ce qui devient.

P. 165. *Posez l'action, la forme même de l'intelligence s'en déduit.*

Peut-on philosophiquement poser l'action, en avoir une idée nette, philosophique, sans avoir déjà une connaissance correspondante de l'intelligence, connaissance impliquée, ce semble, en toute philosophie ?

P. 166. *Il suffit de se placer au point de vue du sens commun.*

Cependant l'auteur tire des déductions philosophiques de la plus grande portée, sans avoir philosophiquement éprouvé d'abord ce soi-disant point de vue du sens commun, qui n'est peut-être, en l'espèce, qu'une vue assez sommaire

P. 168. L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu

Sous forme d'unité, non de négation du continu; sous forme d'homogène, non d'hétérogène à d'autres hétérogènes. Elle voit la synthèse avant de voir l'analyse, qui résulte objectivement de ce que, en vue de l'opération synthétique, une seule face de l'objet (connu, déjà, mais moins clairement qu'ensuite) a été choisie [1]) pour la considération plus nette où ladite synthèse s'est opérée.

P. 168. Le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative.

Le mouvement est-il absolu? Il reste relatif à l'immobilité, elle-même relative non seulement aux dimensions spatiales, mais au temps, et plus profondément à l'étendue comme à la durée concrètes. Que le point de vue du mouvement se recommande d'une bonne méthode, on serait le dernier à n'en pas convenir, mais ce n'est qu'un point de vue entre une infinité d'autres, et qui varie, se complique ou se simplifie encore, au rythme du progrès de conscience (qui jamais n'arrête, car il s'y trouverait anéanti: l'une des plus inconcevables des inconcevabilités).

P. 169. Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.

Si toutefois on veut bien ne le pas prendre trop rigoureusement. C'est plus vrai de notre imagination visuelle, qui joue un très grand rôle dans le langage ordinaire et la vie courante, que de l'imagination motrice, qui a une singulière importance. Le fond, et l'aspect le plus pratique peut-être de la tendance pragmatique, n'est-ce pas d'être une tentative de substitution, au moins très large, d'images motrices aux visuelles, d'où le renouvellement et l'approfondissement de notre conscience? C'est là qu'on entend, non l'harmonique, mais plutôt la dominante psychologique de cette philosophie du mouvement [2]).

P. 171.

Exagération de l'opposition entre le langage des fourmis, par exemple, et l'humain, le signe instinctif restant inva-

---

[1]) Non choisie à la suite d'une comparaison, mais élaborée par cet amour même qu'est tout appétit instinctif, qu'est toujours l'esprit en ses actes.

[2]) Par une autre corrélation, il est naturel que les philosophes qui envisagent quoi que ce soit comme tendance, considèrent tout, aussi, sous les espèces d'une utilité, — qui n'a rien d'ailleurs de circonscrit ou de mesquin, — du point de vue de la valeur. Valeur et tendance, en effet, sont deux aspects, entre eux voisins, du dynamique, du potentiel, du virtuel. Cette attitude de la pensée écarte, en effet, tout autant que l'immédiat subjectif, l'ultime objet, les fins dernières. Elle accueille, non le retour éternel, mais le cheminement indéfini. Le voyage devient sa patrie, pour faire allusion aux expressions par lesquelles les scolastiques aimaient à opposer la vallée du passage aux montagnes éternelles. Non qu'elle voyage pour voyager, au sens du dilettante, comme si le terme était cherché dans le jeu, mais en ce sens qu'elle aspire après du plus lointain toujours: l'objet l'attire indéfiniment, indéfini qu'il

riablement attaché, une fois l'espèce constituée, à un certain objet ou à une certaine opération, tandis que l'humain comporte une application indéfiniment extensible.

Y a-t-il là plus que différencce de degré[1])? L'auteur note lui-même:

Un signe, fût-il instinctif, représente toujours plus ou moins un genre.

Aussi n'oppose-t-il pas la généralité du signe intelligent à la particularité de l'instinctif, mais la mobilité de l'un à l'adhérence du second[2]). Mais si de la généralité se rencontre, plus ou moins, des deux côtés, il y a aussi des deux côtés, de la mobilité, sans quoi la généralité s'évanouit, qui est relation à termes multiples, en ce sens que ce qui est général leur puisse être rapporté: une généralité qui ne peut se mouvoir et descendre aux cas, qu'est-elle encore? Et, en effet, comme le signe instinctif reste générique, l'action ou l'objet auquel il se réfère n'a qu'une unité approximative: elle comprend bien des variétés. Entre le signe instinctif et l'intelligent, la différence, quant à leur généralité, est que leur souplesse ou mobilité d'application, leur virtuelle extension, reste contenue dans de plus étroites ou de plus larges limites.

P. 173—175. Belles et justes. L'auteur y reconnaît p. 173 (que) le langage même . . . est fait pour désigner des choses et rien que des choses.

Comment pouvait-on dire que l'intelligence a la connaissance innée des rapports, non des choses, alors que ces rapports eux-mêmes sont d'abord conçus comme des choses et dénommés comme tels? (Voir plus haut p. 105 la note sur la p. 160 d'„Evolution").

P. 177. L'intelligence n'est pas faite pour penser l'évolution, au sens propre du mot, c'est à-dire la continuité d'un changement qui serait mobilité pure.

Sans aucun doute, la mobilité pure, la pure hétérogénéité s'allient mal à la continuité absolue. Mais les deux notions s'accorderaient, prises en un sens relatif. Même remarque pour:

P. 178 L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie.

---

est lui-même, comme indéfiniment insatiable est l'appétit qui le hume, sans le saisir jamais. La réalité du bien reste seulement pressentie, comme ébauchée seulement est la tendance, et parce que l'un et l'autre se reflètent et s'entre-émeuvent jusque dans leur imprécision, chaos rythmé quasi-primordial, alpha et oméga, du moins relatifs à cette phase de notre songe.

[1]) Une argumentation analogue, fondée sur les modes limités de l'activité animale, (qui ne le sont pas si strictement quand on les prend avec leurs nuances), „Évol. Cr. 285", appellerait même réserve et ne justifierait guère mieux une „différence" de „nature", opposée expressément à une différence de degré, entre les consciences animales et l'humaine. Y a-t-il plus rigoureusement suranimal que surhomme?

[2]) P. 172. Le signe instinctif est un signe adhérent, le signe intelligent est un signe mobile.

Qui ne sait depuis longtemps qu'aucune notion ne se suffit, qu'aucun aspect ne demeure définitivement isolable autrement que par illusion?

P. 179. **L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie.**

Incompréhension relative, comme de tout le reste. Voir au surplus dans ces notes p. 92 sur „Introd. 4". L'auteur est mieux inspiré quand il divise moins:

P. 181 s. L'unité même de la vie . . . est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même.

P. 182. Ce qu'il y a d'essentiel dans l'instinct ne saurait s'exprimer en termes intellectuels, ni par conséquent s'analyser.

S'exprimer complètement, sans doute, mais, en ce sens, tout reste ineffable. Même incomplètement, en termes intellectuels? C'est une autre question: en termes visuels, ou plutôt en termes quelconques, même moteurs, si on les prend dans leur individualité, leur isolement (qui ne saurait au reste être que relatif), sans doute, dans la mesure du moins où ces termes s'isolent. Mais tout s'exprime analogiquement, en des termes intellectuels, soit à base d'imagination motrice, soit même à base d'imagination visuelle, si on les réalise, c'est-à-dire si on les vit, si on retrouve ainsi leur connexion, leur entre-appartenance, leur identité, du moins relative, à n'importe quel autre aspect ou complexus d'aspects de notre vie. Le mot, si on le regarde du dehors, est toujours pour l'âme comme une sorte d'insensé qui divague, et se perd, et se damne; mais pour qui le prend du dedans — dans le mouvement dont il est le jaillissement — le mot, le cri, le geste redevient un sage: il a, — il est — saveur de vie.

instinct sympathie Pénétrante étude, p. 185—192, sur l'instinct „sympathie."

P. 192. C'est à l'intérieur de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment.

L'auteur en donne excellemment pour exemple le sens esthétique. Malheureusement il écarte l'intelligence, quand il suffirait de réduire la part de l'imagination visuelle. Révolutionnaire par le fait d'une certaine brusquerie, il se prive alors d'une synthèse plus ample.

P. 193. La vie n'entre tout à fait ni dans la catégorie du multiple, ni dans celle de l'unité.

Ce n'est pas seulement vrai de la vie, mais de chaque objet, de chaque notion, de chaque aspect et de chaque phase de l'expérience indéfinie.

P. 197. La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière.

Image bien dualiste. Que ne s'entend-on plus nettement sur le sens de „matière"!

l'absolu:

P. 216. Pourvu que l'on ne considère de la physique que sa forme générale, et non pas le détail de sa réalisation, on peut dire qu'elle touche à l'absolu (en ce sens qu'elle atteint parfaitement son objet, mais tout abstrait, comme la géométrie).

Cela se doit élargir: tout spontané semble toucher à l'absolu, tout réflexe, au relatif. Tout apparaît absolu dans le spontané, mais relatif dans le réflexe, parce que tout serait absolu dans l'unité, et que le spontané, qui est déjà une certaine unité factice, se meut dans un rêve d'unité, dans l'acte arbitrairement isolé[1]).

P. 217. Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et nous vivons.

Au sens ci-dessus, c'est-à-dire que la catégorie de l'être, du mouvement, de la vie, toutes les notions sont atteintes d'un point de vue qui vise l'absolu, parce que tout spontané est absolu, parce que toute unité est absolue, mais ainsi même tout absolu apparaît à la réflexion comme relatif, puisque les unités, les notions, (et la spontanéité est une notion, et encore une notion qui est un aspect d'unité), sont relatives à la distinction posée par notre esprit,-à n'importe quelle étape (ou illusoire étape) de sa marche-, dans et sur l'acte psychique de simplification, et de confusion: de synthèse, qui répondait à l'obscure complexité, relativement antérieure, du donné [2]). Plus brièvement, c'est une traduction mi-trahison du virtuel, grossièrement caricaturé, car schématiquement disséqué, par le crayon de l'actualité.

Ib. La connaissance que nous en avons (de l'absolu) est incomplète, sans doute, mais non pas extérieure ou relative.

Quelle connaissance n'est pas intérieure, en ce sens qu'elle est toujours obtenue grâce à une sorte d'identité foncière avec l'objet? Mais aussi quelle connaissance n'est pas extérieure, en ce sens qu'elle est toujours une objectivation, c'est-à-dire une projection dans le spatial (au moins de l'image motrice des tensions variées)? Sous ces deux rapports, l'intuition et le procès analytique ou dialectique ne se laissent point essentiellement opposer [3]).

---

1) Je ne parle évidemment que du spontané, envisagé notionnellement: du point de vue dynamique, rien n'est absolu car rien ne s'isole, ni „n'est", mais devient, et ne devient encore que relativement, cette notion n'étant pas plus susceptible d'être prise absolument que n'importe quelle autre.

2) Cette synthèse était déjà une actualisation, mais elle peut être envisagée comme sauvant la virtualité de l'objet dans la mesure où elle est elle-même matière à l'objectivation ultérieure d'une analyse. La synthèse était déjà confusion par simplification, parce qu'elle actualisait. Mais on accentue ici davantage le caractère caricatural de l'analyse, parce qu'elle est, par rapport à la synthèse sur laquelle elle s'exerce, un renforcement encore d'actualisation, puisque d'objectivation divergente d'un complexe virtuel.

3) Voir plus haut les notes sur les pages 4, 13, 19, 23, de „l'Introduction à la Métaphysique". Si je pose ici analyse et dialectique comme-

D'après l'auteur, pas plus qu'extérieure, notre connaissance de l'absolu ne serait relative. Elle est bien relative pourtant, mais toujours formée au moyen d'un acte qui, en tant qu'il isole un objet, le prend à la façon (en idole) d'absolu, et qui, lui-même, acte, en tant que considéré comme une unité, est appréhendé à son tour en même fétichisme. Toutefois ce mode d'absolu reste relatif au point de vue, au moment de l'expérience. Il s'assouplit s'il est saisi en connexion avec les autres points de vue ou biais de prise, dans la sympathie vivante, qui nous fait atteindre, si je puis dire, non plus seulement la courbe, image trop visuelle, mais la tension du devenir, son élastique élan — comme la combinaison des points de vue dans un stéréoscope procure la sensation du relief.

[I]ntimité du moi

P. 218. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau.

„Absolument", exagérant, fausse le développemeut. Maintenant, cette durée où nous nous saisissons à la fois anciens et nouveaux, où nous prenons conscience de la compénétration du passé avec le présent, de l'hétérogène, avec l'homogène, où, sous quelles espèces l'atteignons-nous? Surtout dans l'imagination (et mieux encore dans la sensation) musculaire, cinesthésique: là nous atteignons le mouvement comme tel.

Ib. Notre sentiment de la durée, je veux dire de la coïncidence de notre moi avec lui-même admet des degrés.

Oui, coïncidence ou plutôt „condensation", sentiment de tension commune, qui est plus profondément celle des apparents contradictoires, celle du oui et du non, celle de la tension et de la détente, car cela est encore plus profond, plus primordialement donné que l'hétérogène et l'homogène, abstractions tirées de ce concret-là.

Mais que signifie sentiment de tension commune d'une tension et d'une détente? C'est appréhension sourde, mais

---

équivalents, ce n'est pas pour méconnaître la dialectique synthétique ou inductive. C'est simplement parce qu' à mon sens toute analyse, envisagée dans l'acte, non dans le résultat, est un mode de synthèse, comme toute négation est mode d'affirmation, quoique non par rapport au même aspect de l'objet, et parce qu'ainsi, du côté vivant, n'importe quel progrès d'analyse n'est assuré que par des „assènements" d'intuition, au sens de prises sympathiques, en continuité, comme il a été exposé dans les notes sur l'„Introduction". L'esprit de toutes ces explications est beaucoup plus à chercher du côté de Platon, de Pascal et de Leibniz que des stricts aristotéliciens. De Leibniz même, car si épris qu'il fût de logique, il ne laissait pas de l'entendre comme un instrument de pure attention aux intuitions mi-dormantes, et écrivait, comparant les vues d'Aristote à celles de Platon sur la connaissance: „Platon va plus au fond" (Discours de Métaphysique, § XXVII, Oeuvres, édition Gerhardt t. IV., P. 451).

profonde de cette tension et de cette détente, toutes deux relatives. (et toutes deux riches, et comme bigarrées d'intimes modalités infinies), comme étant des rythmes, quasi-superficiels eux-mêmes, engloutis dans un rythme plus large, et ainsi de suite indéfiniment. Cela se concevrait par analogie, non pas avec les cercles infernaux de Dante, ou les cercles paradisiaques de Tintoret, symboles encore trop extérieurs car trop ouverts, mais avec des enveloppements concentriques de sphères ou de thèmes musicaux, la musique [1]) ayant chance d'être le succédané le moins grossier de la danse intime [2]).

P.221. Supposons... que le physique soit simplement du psychique inverti. Physique et psychique

La belle expression, mais elle est à serrer. Toute qualité est du plaisir, ou de la douleur, pâli et détendu, tout objectif du subjectif détendu: en outre toute imagination est, dans l'objectif, de l'objectif sensationnel détendu, et tout concept, de l'imagination détendue, - quoique le concept soit obtenu par des actes qui sont des tensions, comme toute analyse dans l'objet est fruit de synthèse [3]).

On a remarqué [4]) que la continuité est incluse dans la complexité de tout mouvement, sans que nécessairement l'étendue, au sens le plus courant du mot, y apparaisse distincte, n'étant qu'un point de vue d'une conscience plus avancée, qui, des images motrices, est passée aux visuelles. Une espèce humaine d'une sorte particulière, qui ne serait que motrice, mais aveugle et sourde, pourrait cependant avoir la notion du distinct, du global, de l'unité, de la totalité,

[1]) Aussi, pour le noter en passant, n'en serait-il que plus étrange d'entendre un philosophe tel que James parler, à diverses reprises dans ses Principes de Psychologie, de l'intoxication musicale à peu près comme des intoxications qu'on appelle vicieuses et morbides, si ce n'était, chez lui, impuissance peut-être de théorie plus qu'inconscience, ou si, à supposer le pire, ce n'était d'aventure la possession même de l'original, de ce sens musculaire si hautement développé en lui, qui l'aurait rendu relativement insensible au succédané, par suite d'une apparente anomalie, (en réalité simple inaptitude à distinguer des nuances à côté des couleurs crues auxquelles elles se rattachent), anomalie analogue à celle qui lui faisait instituer un pluralisme, précisément parce qu'il ne voulait pas d'unité. Ainsi encore Bergson, par horreur de morcellement analytique, opposant, avec tant de décision, l'intuition et le raisonnement.

[2]) Ce n'est pas en vain que la métaphore du „ton", d'abord appliquée à la musique, puis à la peinture, est d'origine étymologique tensionnelle (grec τόνος, du même radical que τείνω, latin tendo). Qu'on nous excuse d'y prêter attention. Leibniz croyait, non sans raison, d'accord avec tant de grands écrivains, que les mots sont, de préférence, si toutefois l'usage le permet sans violence ni déformation, à employer au sens le plus voisin de l'étymologie, sens qui a coutume d'être à la fois le plus fort et le plus concret: „Inter accurate philosophandum concretis tantum utendum esse . . . ; origini vocis, praesertim cum certa est, qua pote, insistendum". (Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Opera t. IV, p. 117), — la langue étant une métaphysique, c'est-à-dire, de son point de vue comme du mien, une psychologie profonde.

[3]) Voir P. 92 sur „Introduction I".

[4]) P. 13.

du nombre. J'en appelle confiant aux aveugles, sous un rapport plus clairvoyants que nous, car plus moteurs et pour autant rajeunis[1]).

P. 222. Heureusement dit: La matière s'étend dans l'espace sans y être absolument étendue...; en la tenant pour décomposable en systèmes isolés.., en lui conférant... les propriétés de l'espace pur, on se transporte au terme du mouvement dont elle dessine simplement la direction.

se compliquer est-il déchoir?

Belles P. 224-8, mais, semblerait-il, à approfondir dans ce sens: distinguer l'objectif compliqué, et le mouvement de pensée par lequel nous le percevons. De l'un, on peut dire qu'il est comme un refroidissement et une détente de conscience. De l'autre, point, étant pleine marée ou tension de conscience.

Ceci n'empêche que, vers ces hauts étiages, la conscience ne se gonfle et ne se hisse pas toujours également. Une de ces grandes marées intimes (qui correspondent à tout temps fort d'attention) où, connaissant déjà beaucoup de la complication du réel, on atteint néanmoins à son profond enveloppement, comme ramassé dans l'abîme d'une sorte de totalisation de conscience, est, en un sens, plus haute qu'une de ces pleines mers où la quasi-totalisation de conscience ne recouvre, n'investit, n'imprègne qu'une expérience moins complexe, (n'éveillant souvent, par suite, que plus en sourdine l'orgue de toutes les houles intérieures).

Moins haute encore serait une de ces pleines mers, conscientielles qui s'emploierait surtout comme à ballotter ou à engloutir l'objet d'une attention dite toute extérieure, objet vraiment perdu, par sa petitesse et son insignifiance dérisoires, en une telle immensité. Je dis même dans le dernier cas: „pleine mer" et „surtout", puisque en tout acte psychique, voire le plus pauvre, le sujet est conscient, donc saisit la présence de son passé, totalise, intègre. (Mais il le fait avec plus ou moins d'ampleur, et selon l'occasion, et surtout selon sa richesse acquise, c'est-à-dire d'après le point où il en est

[1]) Quand les tragiques grecs se plaisaient à cette populaire antithèse et nommaient vrais voyants les aveugles comme ayant la pénétration de mystères cachés aux clairvoyants, ils traduisaient, en un langage d'apparence mystique et avec un certain grossissement scénique, une vérité psychologique à laquelle les clairvoyants moyennement raisonneurs négligent aisément de prendre garde, même et surtout dans les pays ou les milieux les plus amis d'une certaine clarté objective et abstraite, superficielle, mais éminemment propre à rendre les échanges sociaux, non certes plus féconds ni plus profonds, du moins plus courants, plus faciles (jusqu'à un point, qui ne dépasse le médiocre que rarement). On rappelle la citation empruntée à Leibniz, dans la note hors texte de la page précédente: Inter acute philosophandum. Le jour solaire est une nuit qui nous cache les profondeurs étoilées. Ainsi de l'éclat aveuglant des imaginations qui veulent rester visuelles avec trop de prédominance et de court contentement.

Ceci soit dit sans tomber dans l'exagération qui considèrerait les aveugles comme, au total, privilégiés, et contre laquelle MM. de la Sizeranne et Villey ne sont que trop autorisés à protester.

de l'épanouissement. Si l'importance de l'objet qui met la conscience en mouvement, tout en demeurant secondaire, n'est pas, somme toute, négligeable, c'est qu'en général, en moyenne, la force employée au brassage se proportionne à la masse à brasser.

Ainsi, car l'art est un symbole particulièrement éloquent de la vie consciente, tout artiste embrasse la pleine vie dans le cadre apparemment borné du motif qu'il est dit traiter; mais il l'étreint avec une inégale maîtrise s'il est Giotto ou s'il est Rembrandt.

P. 229.

Poussant l'idée de la matière inversion de psychisme, mais ne prenant peut-être pas assez garde à distinguer l'activité et le résultat, distinction sur quoi seulement la précédente opposition des directions se peut fonder, l'auteur simplifie et fausse partiellement quand il écrit:

La complication à l'infini des parties et leur parfaite coordination entre elles sont créées du même coup par une inversion qui est au fond une interruption, c'est-à-dire une diminution de réalité positive.

Ce n'est pas l'acte, créateur de complication coordonnée, qui est diminution. C'est l'objet qui apparaît comme tel, étant ou plutôt se présentant comme le résultat analytique, détendu, de synthèses-tensions, comme le partiel oubli dû à l'inattention partielle (laquelle est le contre-coup, la contre-partie, le temps faible de la mesure, la résonance décroissante d'un thème dont le ton pâlit et que l'artiste, dont l'âme passe ailleurs, n'est pas venu ranimer encore, bref le retard des enchevêtrements, et comme effilochements, des rythmes antérieurs, sur le brassage où s'emploie un rythme nouveau).

P. 231. Si l'on entend par spiritualité une marche en avant à des créations toujours nouvelles .... ce qui apparaît du point de vue de l'intelligence, comme un effort, est en soi un abandon.

L'auteur s'exprime comme si toute complication de notre expérience n'était pas une nécessité, un enrichissement, — comme s'il n'y avait gain qu'à revenir, ce qui ne se peut, à quelque confusion très antérieure, très dépouillée de tout ce que les distinctions successives, telles des embrassements délicats, comme plus nuancés dans leur prise, mieux diversement enlaçants, y ont introduit de souplesse maniable et sentie, — comme si tel acte psychique, par exemple la conscience de la durée, était un absolu, et les autres actes psychiques, des dégradations, comme si l'expérience croissante n'enrichissait pas cette conscience même de la durée, comme si, bref, il fallait poser un dualisme, une négation, au fond et au coeur de la vie [1]).

D'où cette exagération? De ce que l'auteur, ne nous lassons pas de le répéter, oppose souvent trop le nouveau à

[1]) Cette attitude n'est pas sans avoir eu jadis son analogue sociologique dans celle de certains prophètes et psalmistes, en rébellion contre

l'ancien, le divers au même, pratiquant avec excès, et non sans quelque négligence de méthode, la méthode même de la distinction contre laquelle il s'insurge, — tel le nourrisson classique.

P. 232—5. L'auteur y souligne la corrélation entre la rigueur de toute déduction ou inférence, d'une part, et de l'autre, l'abstraction plus ou moins légitime où l'on tient (par rapport à l'élément durée ou psychisme en général) les éléments qu'on fait entrer en considération ainsi „détemporalisés“, si on nous passe le mot, et vraiment comme vidés de vie.

P. 237.

L'exagération „création“, qui est coupeuse d'unité, reparaît. Nul scrupule, si seulement l'auteur voulait bien admettre que du tout à fait nouveau fût tout à fait impensable, comme tout ce qui, poussé à l'absolu, devient contradictoire.

réussite de la science

P. 238. (La physique réussit.)

Dire que nos sciences en partie conventionnelles réussissent, cela revient à dire qu'elles retrouvent dans l'expérience ce qu'elles y ont distingué (c'est-à-dire mis, ou mieux traduit en le distinguant), comme notre souvenir retrouve le passé. Dès qu'une loi, une notion ne réussit plus, et cela arrive perpétuellement, plus ou moins, dès surtout qu'on reconnaît qu'une loi ou notion (car une notion comme une loi, est une hypothèse ou un système d'hypothèses) ne réussit pas, — au vrai, dès que la toujours grossière approximation de la réussite ne nous suffit plus, ne répondant plus exactement à des besoins analogues aux anciens, mais plus délicatement difficiles, — on l'assouplit en précisant un de ses rapports, c'est-à-dire au moyen d'une hypothèse nouvelle. L'histoire de nos lois et notions étant celle même des réussites habituelles, c'est une tautologie de dire que des réussites habituelles réussissent habituellement.

Mais enfin, s'il y a réussite, graduée, variée, il y a donc, à un degré quelconque, correspondance. Cela revient à reconnaître que ces lois, ces hypothèses, ces conceptions humaines ne sont pas tout à fait arbitraires. C'est le dynamisme commun que traduit l'accord des statiques. En effet, tout conspirant plus ou moins, plus ou moins se répond et s'entre-symbolise, le symbolique étant cette qualité de réponse et d'écho, qu'a, chacune par rapport à une autre, toute modalité à cette autre harmonisée en une convergence, nom dynamique du complexe. Comme la connaissance en général, la réussite de la science en particulier implique ce „consentement“ [1] universel (indéfini, de l'indéfini avec l'indéfini, à l'indéfini) et n'est qu'un aspect plus savant du même ordre de faits (ou

---

la complexité croissante de la hiérarchie (ou simplement de l'organisation) sociale. Et c'est ce qui subsiste de cette exagération qui a provoqué l'exagération de la réaction nietzschéenne. Tout se tient et se reflète. Et c'est parce que tout converge que tout se compare. Symbole ne dit-il pas convergence?

[1] Leibniz emploie ce mot au sens de son harmonie (Extrait de lettre, éd. Gerhardt t. IV, P. 501).

mieux de la même concorde d'énergie, de pensée, plus profondément, de virtuel psychique). Nulle connaissance ne se conçoit qui déjà ne soit une certaine réussite, étant une certaine manière d'appréhender, de manier, de dominer l'objet, on pourrait dire, dans un langage équivalent mais plus philosophique, de se conquérir soi-même en un progrès de conscience, ou pour revenir, là encore, comme dans les deux parenthèses précédentes, à la sobriété du virtuel, une anticipation. une ébauche, une tendance à l'ébauche, de tout cela[1]).

Bergson est donc justifié à écrire:

Ib. Son succès (celui de la physique) serait inexplicable si le mouvement constitutif de la matérialité n'était le mouvement même qui prolongé jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à l'espace homogène-nous dirions volontiers: ou au temps. ou au mouvement homogène, qui suffirait à la rigueur à la numération-aboutit à nous faire compter, mesurer.

C'est un double aspect du même mouvement, la démarche plutôt objective et l'allure plutôt subjective d'un procès complexe. Aussi serait-il bien hardi de parler de l'étalon de la nature, comme s'il était différent du nôtre. La nature, telle du moins qu'elle se révèle à la science, n'est-ce pas précisément l'ensemble de nos étalons? Telle que nous la concevons par une opposition relative à la mesquine image

---

[1]) A un jeune homme qui l'interrogeait sur le dogme eucharistique, un illustre théologien, promu depuis aux plus éminentes dignités de son église et aux postes les plus importants de vigilance doctrinale, répondit qu'il y avait, dans l'eucharistie, „le commencement d'un mode de contenance“ du corps de Jésus. C'est d'une prudence analogue, en présence de l'inconsistante réalité, que les philosophes du pragmatisme s'inspirent, quand ils préfèrent, avec Bergson au reste, parler plutôt de mouvement que de terme, et de tendances que d'êtres.

N'y a-t-il pas, plus ou moins consciente, une philosophie du virtuel dans toute pensée qui se creuse et se gare? On la rencontre dans la „réminiscence“ de l'Académie et dans la distinction péripatéticienne entre l'acte premier des formes et les actes seconds des opérations actuelles, ce pourquoi, au reste, Leibniz déclarait la première si profonde, à la condition qu'on la prît bien (Discours sur la Métaphysique § XXVI, éd. Gerhardt, t. IV, p. 451), et était revenu aux entéléchies, tout en les identifiant à leur activité, mais à une activité intime qui n'était et ne pouvait être, chez des monades créées, tout à fait épanouie. Plus près de nous, sans entrer aucunement dans le détail ou simplement l'énumération des grandes hypothèses philosophiques, les relativismes n'ont-ils pas, à l'examen, beaucoup de peine à ne se point transformer ou développer en virtualismes idéalistes.*) Aussi, naturellement, dès qu'on les approfondit, et de quelque réalisme objectif qu'elles semblent se flatter d'abord, toutes les théories du devenir. Et je tais les spéculations orientales, qui se sentiraient moins

*) Pourquoi les relativismes tendent-ils au virtualisme idéaliste? Parce que la relativité des „points de vue“ implique idéalisme, et que leur positivité, non purement arbitraire ni toute vaine, dont les relativismes sont si justement fiers, implique une manière de réalité, laquelle, à la réflexion, apparaît comme une forme négative du virtuel (Voir Index : Réel). Ou encore parce que l'identité relative des points de vue décèle une équivalence (analogue), et qu'équivaloir implique proportion entre des rapports, dont chacun s'établit d'un pouvoir actif à un exercice, d'un virtuel à un actuel, d'un idéal (ou réel plus consciemment approfondi) à un réel (ou idéal censément devenu saisissable en son masque aux nets contours, mais moins conscient de sa profonde idéalité). Car tout s'inclut, (quoiqu'inadéquatement, c'est-à-dire selon des ordres divers parce que successifs), ce qui n'est pas chaos, mais complexité. C'est en ce sens que chaque aspect devient cosmique, ou, plus dynamiquement, que chaque prise devient Cosmos.

qu'en donneraient nos sciences les plus approfondies, c'est l'ensemble de nos étalons encore, interprétés en symboles [1]). C'est toujours, plus riche mais moins débrouillée, notre conscience.

gradations d'éveil

Il n'est pas besoin d'ôter à l'ordre mathématique sa valeur de „chose positive“ (si toutes les choses positives restent, en somme, des idéaux), ni d'appeler la matière, si ce n'est avec beaucoup de tempéraments, une sorte d'„interruption“ du courant de vie.

P. 239. La matière . . . est lestée de géométrie.

Qu'ajouter à la note précédente? La matière est géométrie, comme objet isolé de l'acte géométrique, ou, tout court, métrique, de l'expérience humaine, de l'esprit géomètre ou métreur qui l'a pensée, pesée. Il l'a découpée telle en lui donnant telle forme qui répond à — et n'est objectivement (c'est-à-dire comme un correspondant extérieur) que — la forme de la pensée laquelle un beau jour l'a saisie, se l'est appropriée, en effective jouissance, de l'inépuisable trésor du concevable, c'est-à-dire d'elle-même, des profondeurs encore à demi stagnantes et troubles de ses latifundia jusque là quasi-inexploités, comme dormants, de ses sphères de moindre éveil.

L'éveil de la conscience pêche, en effet, ses fraîches pensées dans le vivier du songe, dont elle n'émerge et n'émergera jamais que partiellement. Montaigne en a douté sagement: l'éveil serait-il plus qu'un exposant moins élevé d'un indéfiniment dégradé ou clarifié sommeil, qui continue d'engloutir presque tout de Platon, à l'heure même où il construit le Philèbe et chante son Phèdre, qui continuera d'ensevelir et noyer presque tout de l'humanité, épaissement intoxiquée de nuit, à l'époque même où l'humanité pourra acclamer parmi ses fils, ses membres, ses yeux et mains spirituels, quelques centaines de Léonard ou de Pascal nouveaux?

P. 243. L'esprit peut marcher dans deux sens. Tantôt il suit sa direction naturelle: c'est alors le progrès sous forme de tension, la création continue, l'activité libre. Tantôt il l'invertit . . . L'ordre du second genre pourrait se définir par la géométrie.

Contraste de nouveau brusqué. Les deux sens, dans la mesure où il y en a deux, sont naturels, car c'est un progrès que la géométrie, comme c'en est un que l'introspection de la durée concrète [2]).

étrangement diverses de nos dogmatismes lourds, si, sans rien sacrifier des précisions de nos sciences, précisions toujours au fond symboliques, mais que la vie pratique exige, nous parlions avec plus de précaution la langue grossière du présent, c'est-à-dire de la supposée cohérence et coexistence, du matérialisme ou de l'objectivité, avec plus de respect ou de sérieux celle du rêve vital et de l'intime inachevé.

[1]) Je veux dire: c'est ce dont la nature schématiquement déterminée par la science est l'analogue ou approximatif équivalent pratique, humble substitut approprié au détail de nos petites actions.

[2]) Voir P. 115 la note sur „Evol. Cr. 231“.

Ib. Quant à l'ordre du premier genre . . . dans ses formes les plus hautes, il est plus que finalité, car d'une action libre ou d'une oeuvre d'art on pourra dire qu'elles manifestent un ordre parfait, et pourtant elles ne sont exprimables en termes d'idées qu'après coup et approximativement.

Mais cet inexprimable est de tous concrets, et, au delà, de toute notion. (Voir p. 47 n. 1 et p. 94 sur „Introd. 23".)

P. 244. — tout est vie

Rien n'empêche de distinguer l'ordre du vital et du voulu par opposition à celui de l'inerte et de l'automatique. Mais l'opposition reste de surface, l'inerte n'étant pas plus absolument distinct du vital que l'objectif du subjectif. L'inerte est du vital qu'on oublie presque entièrement comme tel, dont on ne perçoit plus nettement l'élan vital, de la conscience de vital comme fatiguée et engourdie (parce que distraite, quasi-absorbée ailleurs), de même que toute qualité, du point de vue psychologique, est le résidu d'un plaisir ou d'une douleur (simples ou plutôt déjà indéfiniment complexes) qui se sont presque complètement émoussés. Les diverses qualités, en effet, ne sont-elles pas une objectivation refroidie de l'hétérogénéité des sensations, des affections, lesquelles se ramènent à n'être d'abord qu'une certaine variété de plaisirs ou de douleurs, plus exactement de petits systèmes fort mixtes plaisirs-douleurs?

tout est plaisirs et douleurs

Les perceptions procèdent, en effet, comme résultats représentatifs, de ce qu'il y a d'objectif dans les sensations, exténué, combiné, algébrisé, et l'aspect objectif de la sensation qu'on nomme communément tact tel ou tel, par exemple du rude ou du souple, goût tel ou tel, par exemple, d'amer, de rance, de café, odeur telle ou telle, couleur telle ou telle, n'a commencé par être qu'une particulière impression de plaisir ou de douleur. L'objectif y était déjà, mais beaucoup plus intimement mêlé au subjectif. Le renseignement apparaissait, mais portant d'abord sur l'aisance même, moins ou plus entravée, du jeu du sujet. Ainsi le monde distinct, harmonieusement distribué, de l'expérience évoluée est fait avec l'écorce presque vidée de nos plaisirs et de nos douleurs, leurs enveloppes dont nous nous sommes presque entièrement dégantés, leurs contacts comme détendus, leurs échos presque assourdis. L'expérience, pressée et distraite, se promène dans un monde élaboré, constitué, conservé, sans qu'elle s'en aperçoive couramment, par ses plus intimes tressaillements anciens, c'est-à-dire, en somme, toujours présents sous cette simple sourdine qu'on nomme le passé[1]).

Ses goûts d'autrefois, où elle s'était, sans que c'en soit jamais tout à fait fini, savourée elle-même, ses aises et ses transes de naguère, voilà aujourd'hui ce qui sert à ce poisson

[1]) Voir plus haut P. 21.

à se reconnaître dans sa nage: ils lui indiquent, ils lui deviennent les différences des profondeurs, des directions, des chaleurs, des opacités, des modalités du courant: car ils lui sont un cadre; car à eux seuls ils constituent tous ses repères: ils lui deviennent le monde en sa variété [1]).

P. 247.

en quel sens des lois sont réelles

Le même dualisme incriminé [2]) si souvent, reparaît dans l'opposition des „genres" fictifs et des lois „réelles". Les deux ont même caractère à la fois fictif et réel, réel à titre d'hypothèses commodes et de réussites habituelles, de symboles d'artistes et d'outils d'artisans, fictif en tant que prétendues révélations sur je ne sais quelle vérité définitive, de reproductions adéquates de je ne sais quel „autre" adéquatement distinct „en soi".

Le découpage est, dans les deux cas: 1°) symbole, qui appréhende approximativement, pour la première sorte d'assimilation, la mentale, ou mieux, (car l'expérience dite pratique et accompagnée de sensation est mentale aussi), la conceptuelle, l'imaginative; 2°.) hypothèse, qui réussit au maniement extérieur; 3°.) toujours active méthode.

Mais pourquoi tout cela se trouve-t-il adapté? Parce que ce symbole conçu, cette hypothèse appliquée, cette méthode en marche, ne sont rien d'étranger ni d'extérieur au complexe ainsi visé, essayé, entrepris, mais, tout au contraire, à la fois un temps ou élément, une variation, une concentration ou écho de la symphonie infinie.

P. 250.

Qu'à côté des relations de terme à terme, „l'expérience" nous présente „aussi des termes indépendants", c'est difficile à admettre, toute indépendance stricte étant un absolu, un pseudo-concept. Mais nous postulons l'absolu? [3]) Dans tout acte direct. Tout le spontané envisage l'absolu. Ce mirage fait partie de notre lest vital, non que nous soyons condamnés à une invincible illusion: dogmatiques par nature, nous a décrits Pascal, mais critiques par progrès de nature, sans sortir de la nature au reste, puisque tout acte critique spontané est foncièrement lui-même assertorique, catégorique, dogmatique en sa démarche, quand bien même il serait négatif ou dubitatif en son objet; nous ne nous libérons du mirage d'hier qu'en nous laissant fasciner au mirage d'aujourd'hui. Là justement se laisse apprécier la position des pragmatismes qui reconnaissent une telle situation et s'y adaptent.

---

[1]) On voudrait revenir ultérieurement sur ce point de vue. Nul solipsisme, si en se goûtant elle-même, la conscience goûte tout en soi, c'est-à-dire dans l'hypothèse de la complexité et de l'entre - identification indéfinie. Si l'homme est la mesure de tout, c'est parce que tout s'affronte et se mesure soi-même, conscient, en lui.

[2]) Voir P. 115 la notes sur „Evol. Cr. 231."

[3]) Voir plus haut P. 111 les passages sur „Evol. Cr. 216, 217". Ces notes, plus retouchées que celle-ci, ont peut-être moins de clarté facile, mais elles expriment plus de ce que j'entends.

Il en est d'ailleurs tout à fait du dogmatisme spontané de chacune de nos affirmations (ou négations), comme de l'impression de liberté indifférente, de causalité stricte, de personnalité circonscrite. Rien n'en subsiste sans tempéraments, à de certains stades, du moins, de spéculation, de conscience. Mais ce sont, pour les stades relativement antérieurs, ceux où nous nous agitons presque tout entiers presque toujours, des hypothèses appropriées.

Est-ce rester à la hauteur de pragmatismes semblables, de l'esprit vivant de James, et du meilleur Bergson lui-même, que d'attribuer à notre connaissance pouvoir de „mordre" „dans l'absolu" (Ib.)?

Il n'est pas à nier que le désordre, comme le hasard, soit conçu comme relatif, comme contingent, mais que ce soit par rapport à l'ordre inverse, voilà qui fait difficulté. Ce peut être par rapport à un ordre non inverse, mais plus parfait ou plus distinct. Bergson explique fort bien que l'incohérence, le désordre ne sont que mots vides et supposent l'ordre en le niant, mais si sa longue analyse donne incontestablement ce résultat, elle n'établit pas le caractère contraire et irréductible des ordres de la vie, d'une part, et de l'automatisme, de l'autre, antagonisme toujours arbitrairement affirmé. Sur cette opposition outrée de deux espèces d'ordres irréductibles (P. 256), voir p. 13—23. ordre

On ne conteste pas que toute différence, fût-ce du moins au plus distinct, ou inversement, est d'une certaine manière (c'est-à-dire ponctuellement, ou dans le mirage même dit réel) irréductible, puisque tout discernable, si, et dans la mesure où, il demeure tel, est irréductible. En ce sens, ce ne sont pas deux irréductibilités qu'il faudrait poser, mais une infinité. comment entendre l'irréductible

Dira-t-on qu'on le fait, de reste, puisque, dès les premières pages des „Données", l'on a traité les différences d'intensité en hétérogénéités? C'est fort juste, mais qui ne remarque que ce point de vue de discontinuité, est précisément celui du statique, celui de l'objectivité, celui de la science „faite", non celui du dynamisme qui est essentiellement synthétique[1])?

Là paraît bien résider le malentendu profond. Bergson semble, souvent du moins, mettre l'hétérogène du même côté, si je puis dire, que la durée ou le psychique, et, au contraire, l'homogénéité du même côté que l'espace, la matière, le continu. Ces concepts ne se laissant pas complètement contre-distinguer, il en advient qu'ils se prêtent par quelque aspect à être tantôt groupés entre eux dans un certain ordre, tantôt dans un autre. Dans la mesure, cependant, où l'approximation est plus poussée, il semble que l'unité, l'homogénéité, entretient une parenté plus étroite avec l'activité

[1]) Voir P. 78 sur „Mat. et Mém. 201".

psychique: la multiplicité, inversement, avec le résultat de cette activité, c'est-à-dire avec les objectivités et les choses (dans la proportion seulement relative, tout à fait imparfaite et fort peu attentive, où on les peut isoler du psychique).

Quant au continu, il constitue comme le pivot des amphibologies, parce que là, précisément, se rencontrent d'abord le psychique qui tient, qui tend, et l'objectivité qui est tenue, tendue. La continuité du résultat est de l'objectif et du matériel, donc du monde de l'hétérogénéité, de „l'exprimé.“ La force continuante est tout ce que nous pouvons intimement saisir de plus parent de l'un, non de l'un résultat mais de l'un actif, de „l'exprimant“.

C'est la même distinction qu'entre la synthèse active, ou l'énergie synthétique si on la prend dynamiquement, en s'identifiant à elle, et la synthèse résultat. On agit comme le psychique quand on unit, mais quand on morcelle? . . . On agit encore comme le psychique, parce qu'il n'y a jamais que le psychique qui agit, et qu'on ne morcelle au fond point, l'analyse active, juste ou erronée, étant encore énergie synthétique: seul le morcellement résultat, (résultat apparent, de l'apparence la plus grossière, la moins résistante à la réflexion, du moins non en tant que morcellement en général [1]), mais en tant que „tel“ morcellement), est antipathique à l'activité de l'esprit: au sens où quoi que ce soit peut lui être relativement antipathique: par sympathie moindre, parce que l'activité de l'esprit y subsiste, mais comme s'en allant, comme du passé graduel; le passé étant, en somme, résultat analytique (ou ventilation résultant) de synthèses ou combinaisons nouvelles relativement plus présentes, qui disjoignent de l'attention maxima actuelle certains éléments constitués ainsi en résidu analytique et passé: l'antipathie, ou moindre sympathie, de la conscience (qui toujours synthétise) pour l'analyse-résultat, étant précisément cette même antipathie, ou plutôt sympathie moindre, qu'elle éprouve à l'égard du passé (et du pénible, c'est tout un [2]).

---

[1]) Car celui-là est la loi même de l'expression.

[2]) Voir dans ces notes p. 34—40. Les éléments pour l'ensemble de cette discussion ne sont guère à isoler. On les trouvera surtout P. 13—23 dynamisme et statique, P. 27—39 futur et passé, synthèse et analyse, joie et peine, P. 92—95 intuiton et dialectique, enfin à l'annexe sur la joie et au passage de mes notes auquel elle se rattache.

Que le lecteur me pardonne de lui laisser, du moins présentement, cette peine. C'est que ce travail est né, comme il a été dit, en mode de notes accompagnant une lecture, donc de petites cristallisations ou synthèses quasi spontanées, et qu'il ne pouvait, restant tel, se présenter en forme d'analyse synthétique, je veux dire d'exposé analytique d'une synthèse présupposée. Ma seule excuse est que, peut-être l'intérêt qui s'attache à la vie y gagne, si la facilité de considération synoptique y perd.

Mais elle-même n'y perd pas tant, si le lecteur doit „éprouver“, en tous sens du mot, la coordination qu'il se prête bénévolement et activement à faire, entre ces aspects divers d'un mouvement de pensée, au fond, assez continu. Je déchiffre une conscience et demande qu'on y collabore parce que je crois peu à des consciences qui resteraient

P. 259. Opposition entre l'intuition et la dialectique. Outrée elle aussi. La dialectique n'est qu'une série d'actes spontanés. L'intuition est tout du long de la chaîne. Serait-il à propos d'opposer actes spontanés isolés à série d'actes spontanés? Ces séries sont faites d'actes relativement spontanés, reliés en une unité, dite réflexion par rapport à des actes moins complexes, mais spontanée elle-même, au sens modéré où tous les mots se laissent justement opposer. intuition et dialectique

Resterait à faire contraster l'attention qui se porte sur des accords d'idées avec celle qui se porte sur un donné simple. Mais quel donné est simple?

Pourtant, autre est l'intuitif, autre le dialecticien. Cette différence entre les personnes est beaucoup plus juste et profonde que celle entre les notions. Elle vise, en effet, cette fois, non l'isolement strict de deux notions absolues,-utopie rendue telle par l'inconsistance de matériaux vains-, mais simplement les proportions inégales selon lesquelles des individus concrets paraissent amalgamer dans leur activité les caractères de l'une et de l'autre.

Encore cette différence profonde entre les deux genres d'esprits vient-elle surtout de ce que le premier vit sa méthode comme du dedans, tandis que l'autre l'applique comme du dehors: le premier fait un travail moins machinal que le second. C'est la même différence qu'entre tous les créateurs et les imitateurs. Elle est considérable, mais de degré seulement, car l'imitateur même ne peut être tout à fait machinal: il faut qu'il vive,-si peu que ce soit,-le modèle qu'il reproduit.

En outre, le premier consulte et fixe ardemment des données à lui, et se réassimile énergiquement les données reçues d'autrui, tandis que le second regarde comme paresseusement les unes et les autres, laissant aux habitudes relativement automatiques le soin de choisir et de grouper; (ce qui n'est qu'une autre manière d'exprimer la différence de degré exposée plus haut).

Enfin, du point de vue de l'imagination, le demi-automate subit davantage l'influence visuelle, tandis que le demi-créateur recourt davantage aux imaginations plus intimes, tactiles et surtout motrices [1]), — ce qui est la raison profonde des différences qu'on a notées d'abord.

---

tout à fait étrangères. On tendrait à une sorte de réminiscence (où dût travailler „toute l'âme", pas seulement tout le psychisme individuel), et non rigidement à une déduction. Platon, là encore, et son allure, si inimitables qu'ils soient l'un et l'autre, paraîtraient propres à guider, quand il s'agit, répétons-le, non d'une outrecuidante doctrine, mais d'un tâtonnement avoué.

Au reste, plutôt que de prendre le lecteur pour ami d'une passivité indolente, ne pouvait-on penser qu'il y eût, même méthodologiquement, (si le mot n'était bien lourd pour la chose) intérêt à la reprise comme sporadique de certains thèmes, qui pûssent être ainsi graduellement élargis et, au moins virtuellement, reliés.

[1]) Soit sous une forme relativement pure, soit sous l'enveloppement d'espèces comme rythmiques ou musicales.

Là comme presque partout, Bergson combat pour la vie, mais il est si bon intuitif qu'il en devient parfois moins habile raisonneur. Ce n'est pas à ses saines et pleines intuitions qu'il doit d'attribuer à l'intuition ce caractère d'absolu. C'est à ses oppositions un peu forcées, se rattachant elles-mêmes à des assimilations de concepts relativement rapides, bref à ce qui peut rester, çà et là, d'insuffisante souplesse chez le dialecticien, de dédain, peut-être, de se plier à une voltige acrobatique. Il y a des raideurs nobles.

Mais on saisit la raison de protester contre ces sortes d'exagérations: elles tendraient à discréditer la logique. Or ce n'est pas la logique qui nuit, c'est la façon dont on en use. Qui est paresseux d'esprit, regarde mal en soi-même: il raisonne mal aussi, pour la même raison, parce qu'il ne regarde pas d'assez près, vitalement, l'application, à des cas divers, d'étiquettes pareilles. Et qui regarde beaucoup en soi, il se laisse peu prendre aux confusions de mots.

Reste, et nous l'avons expressément reconnu, avec quel enthousiasme! que la dialectique, si juste et profitable qu'elle soit, court, comme tout ce qui est réduit en règles, le danger de comprimer l'esprit. Mais quelle institution ne présente cet inconvénient? Ainsi en va-t-il de toute objectivation, de toute expression. Ne faudrait-il rien exprimer? La logique vaut peu, vue du dehors et dans sa forme, au prix de l'esprit qui observe, qui s'observe, qui se saisit entrant sympathiquement dans la vie (comme on dit) de tous „autres“, c'est-à-dire dans la vie sous tous ses aspects, dans la vie indéfinie elle-même. Mais faudrait-il ériger l'intuition en forme d'une jeune déesse nouvelle, transcendantale et jalouse?

P. 259. Par la dialectique . . . bien des accords différents sont possibles, et il n'y a pourtant qu'une vérité.

Le différent n'est pas l'opposé, l'opposé n'est pas l'irréconciliable dans la diversité mobile de la durée, connexe à l'élargissement des synthèses. Hegel, détails du système à part, ne se proscrit pas.

C'est pourquoi l'élément de création réside moins dans la chose dite que dans le ton, dans le texte que dans le chant, le texte lui-même n'étant au fond qu'un chant encore, un rythme, un geste, mais plus serré, comme la gesticulation, par où surtout se traduit l'enfant, le primitif, le naïf, se retrouve, simplement tamisée et disciplinée, non moins riche mais organisée mieux, dans l'expression la plus abstraite des plus raffinés, expression calme et posée aux seuls yeux superficiels, qui veulent bien, c'est le cas de le dire, accepter ce change, mais, en réalité, encore impétueuse saillie, qui tire, elle aussi, tout son élan, toute sa portée, du même vivant déclic intérieur. Si la pensée est plus riche en nuances, l'expression a moins de violence; il ne se déploie pas cependant, dans cet apparent équilibre, moins de tensions harmonisées, il ne s'y engouffre pas moins d'orages accordés. (Comme, dans la lumière froide et fixe qui éclaire la nuit d'une grande ville, agit, présente, la force ramassée des cascades lointaines).

Ib. L'intuition, si elle pouvait se prolonger au delà de quelques instants — (l'auteur parlerait-il autrement d'une extase?) — n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux... Elle est, dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système.

Sans nul doute, mais ce qui assurerait l'accord des philosophes, ce ne serait l'intuition prolongée d'un seul qu'à la condition que les autres fussent capables de se replacer au même point de vue. Or la durée va, et, pour parler avec le parrain de nos philosophies du devenir, Héraclite, on ne saurait se baigner, ni deux fois, ni deux instants, dans le même flux. Il faudrait aussi que la langue, dialectique d'autant plus difficile à manier qu'elle est plus implicite, permit à plusieurs de retrouver mêmes intuitions dans les mêmes mots. Bergson ne tarde d'ailleurs pas à réclamer, en ce sens: surtout ... des points de repère extérieurs. Ce qu'on pourrait donc souhaiter, ce serait peut-être, sinon surtout une certaine épuration des mots, qui d'un commun acccord frapperait de défaveur relative quelques termes particulièrement équivoques, principalement en des discussions d'un certain ordre, et lorsqu'ils ne sont pas indispensables [1]), au moins, pour nous occuper toujours des mots, le rafraîchissement de leur valeur suggestive d'intuition, par une substitution, plus large, — quand, évidemment, le sujet comme l'occasion le comportent, — aux images visuelles, d'images empruntées à d'autres sens, (nous avons bien des fois dit auxquels, surtout auquel). Ce sens-là est la source profonde de ces plaisirs et douleurs qui ont apparu, résidus d'eux-mêmes, comme les qualités, et diversités, avec quoi nous avons bâti toutes choses, et nous sommes construits nous-mêmes en tant que centres définis. Ce sens-là est le créateur intarissable des intuitions, — disons plutôt, pour payer d'exemple et appliquer la théorie: des cinesthésies, — non pas absolues, à coup sûr, mais relativement fondamentales [2]).

---

[1]) Pouvoir est le plus traitre des vocables, mais qui saurait s'en passer?

[2]) Cela concorde, (dans le goût du concret, parce que du plus profondément et plus vivement psychique,) avec l'opinon exprimée p. 113 n. 2 sur l'utilité de donner, quand il se peut, aux mots toute leur valeur originelle.

Ce desideratum ne vise, au reste, qu'à l'amplification consciente d'un procédé, ou mieux d'une démarche naturelle beaucoup plus commune qu'on ne croit. On serait étonné du nombre de morceaux des plus grands écrivains qui doivent à la prépondérance de sensations d'ordre non visuel d'entrer d'abord, avec qui les entend, en un si délicat, si direct et si sûr contact. Ainsi je note, comme à première rencontre, — chez quel poète, pourtant, et quel gourmet de la vision! — les deux sonnets par où débutent les „Amours" de Ronsard, puis le sonnet: „Quand je te vois" et le suivant, et encore: „Amour est un charmeur". Enfin, même les sonnets intermédiaires, (l'ensemble peut valoir ainsi comme pris au hasard), sont si peu visuels par prédominance, qu'il n'y a guère, dans „Mignonne, levez-vous", que deux vers

l'objectif, arrêt relatif du subjectif.

P. 261.

Belle page: l'objectif naît d'un arrêt du subjectif, (sauf la réserve toujours à faire, qu'il ne s'agit jamais d'arrêt absolu).

Ainsi précisément avons-nous envisagé l'objectif „qualité" comme un arrêt relatif, un passé à demi fané par rapport à la sensation qu'elle fut de plaisir ou douleur. Ce passé n'est point fané tout à fait, car toute perception ou conception s'accompagne encore d'éléments de plaisir ou de douleur complexes, dont les uns tiennent, sans aucun doute, de l'état présent du sujet envisagé du côté actif, mais dont d'autres, aussi, viennent de ce passé qu'on retrouve, qu'on ranime un peu dans l'objet perçu, puisqu'il n'est perçu qu'à travers de certaines espèces, de certains cadres, qui sont en réalité réminiscences, c'est-à-dire reviviscences des joies ou peines d'antan.

Éveillez une qualité, même une notion quelconque, combinaison de qualités pâlies. Vous y pourriez voir se lever, ressusciter, revivre, des modes, des attitudes jadis toutes vives de votre sensibilité. Mais vous ne vous arrêtez plus à ce côté subjectif, à cet aspect d'un passé qui vous ressemble, qui est toujours vous, qui fut jadis vous-même naissant à la sensation. Vous traitez aujourd'hui vos vieilles joies, vos vieilles peines, vos seuls repères, — sans daigner les clairement reconnaître et vous y reconnaître, — comme des étrangères à votre service, des choses; vous les interrogez, que dis-je? vous les manipulez comme des fiches, en prenant peu garde à ce qui survit, dans la perception tenue de loin pour la plus indifférente, de ces allégresses ou angoisses diverses, qui vous faisaient tant tressaillir autrefois.

Pour le petit enfant, tout est joies et peines, combien vives! Il n'a pas encore oublié de les vivre, il n'est pas encore pressé de nous imiter quand nous courons, sur leur indication, à travers un monde qui, de leur substance encore, de leur substance sacrifiée, s'organise et se refroidit, sans qu'il nous prenne idée de regarder leurs beaux visages, à ces chers et discrets guides, à ces cicérones méprisés, convertis en matériaux morts, traités en dalles qui pavent nos routes, et qui furent, il n'y a pas tant d'heures, — qui n'ont pas cessé tout à fait d'être, — nos propres „moi" frémissants [1]).

---

presque purement visuels, et que ce qui reste de visuel dans le sonnet „Nature ornant", et les deux d'après, y est encore tout pénétré des impressions de sens plus intimes. Ainsi „l'oeil" même est dit emmiellé, immortel, émouvant; un „portrait" même est dit „empreint au coeur", ou si, ailleurs, il est dans des yeux, vague il y „nage"; tant qu'on lui reproche de frauder la joie par la fuite où il s'évanouir. L'expétience est aisée à multiplier.

[1]) A le bien chercher, cette distraction de nous-mêmes, cette évasion un peu honteuse à ces parents pauvres, à ces amis en train d'être ensevelis, que nos passés deviennent à nos présents, cet incessant reniement de soi, cette inconscience, qui reste un peu sentie, ne va pas sans

P. 266. Le problème (posé par l'entropie) est insoluble si l'on se maintient sur le terrain de la physique. Les lois physiques, et toutes les notions, étant des hypothèses, nous saisissons ici que ces hypothèses, si elles cadrent avec maints détails de l'expérience, ne s'accordent pas avec ce fait: il y a encore une réserve d'énergie physique. Est-ce une surprise? Nous savions bien que nulle hypothèse n'était parfaite. Mais l'univers est-il fermé?

il faut dépasser la science.

Ib. (Les processus physiques sont ceux selon le sens, la direction desquels une certaine chose se défait. On y oppose l'immatériel, qui serait le processus selon lequel cette chose se fait.)

La conscience, en s'organisant, (et que se passe-t-il en dehors de l'organisation de la conscience[1]) ?) ne se défait ni ne se fait. Elle éloigne certains points de vue, en rapproche d'autres, éveille et aiguise certains modes cinesthésiques, en assoupit et assourdit d'autres, se tend et se détend

organisation de la conscience

un rien de mécontentement, un grain infinitésimal d'amertume, d'être brutalisés et rendus, à l'avouer, un peu grossiers nous-mêmes par l'entraînement de notre course en cohue; cette imprécise, impalpable mélancolie se confond, dans les brumes profondes, avec le sens même du passé, avec cette impression un peu déprimante de la chute, il est vrai, entravée, paralysée, inachevée, mais toujours plus lourde, et plus sourde, de tout ce qui fut de nous; ce soupçon de vague gêne, de vague vie abandonnée, c'est l'imperceptible enveloppement de la sensation que nous vieillissons. Mais comme le présent, le futur surtout, nous rajeunit toujours, il n'est pas très étrange que les surprises et les espoirs de nos amours nouvelles nous consolent à peu près complètement du deuil de nos trahisons au passé.

[1]) Il ne s'agit là aucunement de la volatilisation d'une partie quelconque du donné, d'une fin de non-recevoir adressée à quelque élément que ce soit de l'expérience, mais simplement d'une interprétation qui, acceptant naturellement tout et tous, le monde au complet (s'il y pouvait jamais être), bref l'objectif et l'extérieur et le multiple, sous tous leurs aspects et dans leur plus vaste ensemble, cherche seulement comment cet ensemble se présente, — sans s'annihiler ni se pâlir en rien, — comment il demande à être pris, nommé, symbolisé, non dans la phase antérieure de l'expérience où nous étions tout à l'heure, où nous restons toujours pour la vie courante et même scientifique, mais simplement dans la phase de la considération philosophique, qui se superpose aux précédentes sans les supprimer, ni les contredire nullement, puisqu'elle se fait d'un plan et d'un point de vue qui n'est pas tout à fait le même.

Dire, par exemple, que si l'idéalisme se pouvait défendre, les corps n'auraient plus de consistance, est tomber dans la très répandue mais assez grossière illusion et confusion de plans dont nous essayons de nous garantir ici. Nous disons bien, il est vrai, en un sens, que le statique n'a pas de consistance, mais cela revient à dire que la philosophie retrouve, sous l'impression de consistance, (ou passe par elle à) une impression ou vue nouvelle. Ce n'est nier en aucune manière la première consistance rencontrée, en tant que donné antérieur à de certaines réflexions, en tant que phénoménale.

On reste d'accord sur l'expérience. On ne discute que sur la plus ou moins grande opportunité, (simplicité, clarté, plasticité, des symboles qu'on est obligé de lui substituer dès qu'on la veut soumettre à un traitement d'ensemble rapide, qui rappelle de fort près les procédés algébriques. (Il y a d'ailleurs déjà de cette algèbre dans ce qu'on a généralement coutume d'appeler premier donné).

différemment, sans qu'il y ait pure détente, ni pure tension, ni même pure détente dans tel sens général opposée à pure tension dans tel sens général (par exemple dans le procès d'objectivation, opposé à celui de subjectivation), ni dans aucun des éléments relativement isolables de l'un ou l'autre procès: partout la complexité, nulle part la simplicité de l'abandon, de la perte pure.

P. 267.

Comment entendre une vie qui pure conscience... serait pure activité créatrice? La pure activité créatrice souffre de la même contradiction interne que la pure hétérogénéité. Que créerait, ou développerait la pure activité créatrice? Quelque chose qui serait absolument distinct d'elle? Où s'arrêter dans cette prolifération d'absolus?

P. 268.

(Il s'agit de la vie qui évolue à la surface de notre planète.) Incapable d'arrêter la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la retarder, (en créant, grâce notamment à la fonction chlorophyllienne de la plante, des réservoirs d'une énergie qui est ainsi préservée de se dépenser instantanément).

Mais qu'est cette vie quasi-hypostasiée? Poésie consciente, c'est-à-dire philosophie encore. Nous l'entendons bien ainsi.

P. 268—9.

Symbolisme grandiose, tentative puissante pour traduire en images ce rapport de l'objet au sujet, – l'auteur dit, c'est étonnamment équivalent, de la matière à la vie, — rapport qui tient en une manière de condensation morte, de refroidissement. Toutefois cette réserve peut subsister: l'opposition entre ce qui se fait et se défait est poussée à l'excès.

P. 271. Que le jeu pur et simple de forces physiques et chimiques puisse faire cette merveille (un organisme) nous avons peine à le croire.

Sans doute, car le jeu exclusif de certaines hypothèses, n'est que le jeu d'hypothèses prises trop littéralement, et d'ailleurs, les espèces physiques ou chimiques recouvrent, à notre sens, de la pensée (c'est-à-dire, en langage humain, de la sensation) virtuelle [1]).

Ib. Et si c'est une science profonde qui est à l'oeuvre, comment comprendre l'influence exercée sur la matière?

Science profonde en effet que le procès de la conscience, non limitée à l'individu, ni à telle ou telle autre forme définie ou absolue, par là factice. La conscience n'apparaît ni comme forme pure, ni comme matière pure, mais comme courant indéfiniment complexe où se compénètrent ses tendances, virtuellement innombrables et indé-

---

[1]) Voir P. 13—23 la première des notes sur „Données 60".

finiment complexes elles-mêmes, conquête de la conscience par et sur elle-même, éveil gradué où, quoique d'un rythme relativement inégal, tout à la fois objet et sujet, (pour résumer l'indéfini des aspects en ces deux termes), se déterminent, ébrouement de ce qui devient, geste tellement intense de l'indéfinie tension-détente, que les consciences particulières qui nous y semblent plongées, entraînées, n'ont pas la force de le tout sentir, cet ineffable mouvement de soi, aussi souple mobile qu'il est nerveux tendeur, cette indomptable, insatiable vie [1]).

P. 272.

La série entière des vivants est mieux qu'une seule immense vague courant sur la matière, la matière n'étant pas à isoler complètement de la vague, dont elle représente une certaine combinaison d'aspects, sous-virtualité, dirait-on, (par rapport à la virtualité de vie, qui est plus immédiatement réalisée dans ces mirages où nous pensons atteindre l'actuel), sous-rythme dans le grand rythme. Tout en maintenant ces réserves et en opposant moins „esprit" à „intelligence" que „sens musculaire" à „sens visuel", on est d'accord avec l'auteur quand il invite à saisir la vie avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même.

P. 276. L'élan („vital") est fini et donné une fois pour toutes.

Rechute dans le statique, dûe en grande part à l'opposition outrée si souvent signalée. Comment penser atteindre, fût-ce vaguement, l'unité d'origine, le caractère achevé, puisque fini, de l'élan primordial? Cela se concilie-t-il avec ce que l'auteur sait et dit si bien, qu'il n'y a rien d'achevé. Il est vrai qu'il admet certain absolu. Là est la paille.

P. 276—8 et 279—83.

Sous ces réserves, les puissantes pages! Mais la connexion demeure trop exclusive entre les catégories de l'un et du multiple, d'une part, et le spatial „visuel" de l'autre [2]). C'est partout où plonge la conscience qu'elle retrouve l'indéfinie complexité, l'indéfini balancement de l'isolé et du combiné, ce que Bergson décrit avec bonheur comme un saut indéfiniment renouvelé de l'élan vital entre l'individuation et l'association.

P. 283. Cette conscience . . . (qu'est l'élan vital) est une exigence de création.

„Création" devient aisément équivoque, vu la différence de sens entre le verbe „bara" biblique, le verbe „creare" du latin préchrétien, d'une part, et, de l'autre, le sens théologique moderne (production ex nihilo, du néant), dont les

---

[1]) Qui réaliserait un peu en soi-même ce que devait être, en action, le sens moteur d'un Michel-Ange, se donnerait, ce semble, une certaine impression de ce qu'on entend, quand on présente la conscience comme une stupéfiante, mais nullement stupide, car suprêmement vive synergie.

[2]) Voir P. 13—18 le début de la note sur „Données 60".

imaginations de millions d'occidentaux [1]) (s'il y a imagination ou concept plus qu'amphigourique de cela) sont encore tout offusquées, je veux dire obnubilées. Précisément, c'est contre la cassure d'une nouveauté absolue, d'une „hétérogénéite pure" qu'on a cru pouvoir protester.

Reste évidemment que la conscience — ou supraconscience (P. 283), immensité de virtualité (P. 280) — est exigence de création au sens relatif [2]), c'est-à-dire de nouveauté, elle-même relative: de progrès (au sens de procès, et sans qu'on y veuille attacher d'appréciation de valeur absolue); de durée active qui inclut évolution dans le rythme de sa tension, de l'attention, pourrait-on dire sans jouer sur les mots, rejoignant ainsi l'âme même des symbolismes de Leibniz et d'Ardigo sur l'éclaircissement indéfiniment actif, l'aube qui blanchit sans fin.

Toujours, en effet, pour la conscience incessamment rajeunie de se plonger au bain d'elle-même, c'est l'heure bonne, passante et jamais passée, d'envol et d'essor, qu'a expérimentée Dante:

Io ritornai dalla santissima onda
Rifatto si, come piante novelle
Rinnovellate di novella fronda,
Puro e disposto a salire alle stelle [3]).

Ainsi la conscience est toujours allègre au départ, au „plus outre!", grande voyageuse de soi-même, et prophétesse, ensemble, de ses voyages futurs, vraie tribu nomade que Baudelaire a chantée, parce qu'elle se chantait en lui. Les noms des poètes affluent au coeur, dès qu'il s'agit d'elle. En toute poésie, en effet, et l'on n'en isolera aucun mode d'idéal, aucune prise énergique et vive, vibre et se tend, ardente, son insatiabilité.

P. 287—8.

Beau développement sur l'excellence humaine.

P. 301. L'idée de néant est une pseudo-idée [4]) (si c'était établi, pense l'auteur qui cherche, de fait, à l'établir) l'hypothèse d'un absolu qui agirait librement, qui durerait éminemment n'aurait plus rien de choquant.

pseudo-idée d'absolu

A moins que l'idée d'absolu ne fût, elle aussi, une pseudo-idée, précisément une pseudo-idée de néant, mais solidifiée,

1) Le chrétien même du Pacifique est comme occidentalisé.

2) En un sens analogue, équivalent, mais plus saisissant peut-être et plus précisément philosophique, la conscience est exigence de création, en tant qu'exigence d'absolu, car d'actuel: c'est là, selon nous, une exigence de mirage, traduisant parfaitement le besoin même et comme l'appétit du rêve, c'est-à-dire le besoin ou l'appétit qu'est le rêve. Voir P. 111 les notes sur „Évol. Cr. 216, 217" et P. 120 sur „Évol. 250".

3) „Je m'en retournai de la très sainte onde, ainsi recréé comme sont plantes nouvelles, renouvelées de nouvelles frondaisons, pur et dispos à monter aux étoiles." (Purgatoire, chant XXXIII, fin).

4) La discussion où ce jugement se rencontre, avant d'être incorporée à l'„Évolution Créatrice", avait été publiée en un article (Revue Philosophique, Novembre 1906).

c'est-à-dire cette même image hétéroclite qu'on prend pour idée de néant, amalgamée à son tour, ou du moins on y tend, avec une imagination, incompatible, d'être, en un complexus psychologique fantaisiste et deux fois vain: de l'inconsistance du néant, de son accouplement illusoire avec un summum de réalité. Ce n'est pas à dire qu'absolu n'ait point de sens, pris relativement. C'est l'absolu absolu, strict, qui fait peine [1]).

S'il y avait de l'absolu, il n'y aurait que de l'absolu, car l'absolu ne saurait entrer en aucune relation, fût-ce de coexistence, fût-ce de coexistence graduée, qui serait relation encore. Bien des philosophes, au reste, en un sens le concèdent [2]). Mais cela même supposerait une suprême simplicité. Or le résultat le plus net de toute l'expérience humaine est l'impossibilité de parvenir à concevoir personne, chose ou notion, autrement que comme complexe, fait qui s'explique, entre autres, par cette simple raison que cette personne, chose, notion ou intuition même demeure relative à d'autres personnes, ou choses, ou au moins notions, intuitions, ou quoi que ce soit de nommable. Enfermer l'être dans la simplicité, tâche aussi illusoire que d'emprisonner un volume en un point [3]).

Assez de penseurs ont fait justice de l'absolu absolu. Le tragique est que nous ne pouvons pas, hors la tension philosophique, nous détacher de cette illusion, pas plus et pour même raison que du dogmatisme spontané [4]), de la prétention inlassable à l'absolu, volonté folle spéculativement du moins, car pratiquement, cette volonté se trouve être ce que nous pouvons déceler de plus intime en toute activité de l'esprit: autant dire, donc, en toute activité: l'appétit d'être. Ce qui n'est, ni ne peut être, c'est-à-dire chaque aspect, — qu'on le dise partiel ou qu'on l'imagine plus ou moins global, — pour nous, nous dirions plus volontiers:

---

1) Voir P. 90 et P. 93 les notes sur l'„Introd. Mét. 3 et 19".

2) Tels maints philosophes de l'Inde, et les Éléates, et Josiah Royce. Malebranche avait bien senti la difficulté. Faute de pouvoir, gardant sa foi chrétienne, annuler l'être fini, (que virtuellement l'idée d'être absolu élimine), ni même écarter toute sorte d'activité finie, que les dogmes de Rédemption, de mérite et démérite, postulent, il a du moins pénétré que la causalité de l'absolu, si on l'admettait, ne se conciliait plus avec une causalité extérieure quelconque d'être fini. Si Leibniz a contesté l'interaction des êtres finis, c'est surtout pour ce motif, différent en apparence, mais très profond, que la passivité qu'elle postule n'a point de sens satisfaisant. Or si la passivité ne s'entend point, c'est parce qu'il n'y a pas place pour quoi que se soit de concevable qui soit absolument étranger à l'activité, et Leibniz le prenait bien ainsi, c'est-à-dire encore, bien qu'il n'en ait pas tiré explicitement toutes les conséquences, parce qu'une dualité absolue est irrecevable, ce qui reviendrait à dire, comme nous le déclarions dans notre texte à l'instant, que l'absolu, si on le pose, ne peut entrer en relation de coexistence, fût-ce graduelle, et, par suite, en aucune relation avec quoi que ce soit d'absolument distinct de lui. Ce que Thomas d'Aquin lui-même entrevoyait, quand il répétait qu'à l'Acte pur on ne peut attribuer l'unité qui est principe du nombre.

3) C'est d'ailleurs, ne nous lassons pas d'attirer l'attention là-dessus, à peu près complètement la même illusion que l'idée d'un strict présent.

4) Voir pp. 111 et 120 les notes sur „Évol. Cr. 216, 217, 250".

chaque écho, chaque tendance (sorte de concentration et de résumé de l'infini des tendances), bref, de quelque nom qu'on le désigne, chaque élémentaire abrégé du monde et de la vie, (qui, en un sens assez plein, devient, mais n'est pas), est appétit d'être, d'un être qui, comme tout statique, tout absolu, reste chimère.

Où apparaîtra plus nettement la grande gageure, le paradoxe relativement fondamental? Voilà, du moins, dans quelle direction semble nous mener le jeu de la conscience, à quel symbole elle tend. Ce n'est pas seulement au symbole de l'élan vital fini et donné une fois pour toutes (Evol. P. 276), de l'élan de l'être, mais de l'élan vers l'être impossible, en une sorte d'idéalisme[1]) pratique aspirant au réel[2]), courant, comme qui dirait, après la réalisation de soi.

manque et regret

P. 319. (Vers la fin d'une pénétrante analyse des idées négatives[3]). L'idée d'abolition . . . implique qu'on regrette le passé.

Incontestable. On voudrait utiliser B (qui est peut-être ce que nous appelons A permanent, mais à un autre moment de la durée, et qui ainsi n'est qu'analogue à A, n'y eût-il que cette différence de temps pour l'attester), on voudrait donc utiliser ce que nous désignons par ce symbole B, comme on a utilisé A, lui demander l'équivalence d'A par rapport à une certaine expérience envisagée, de quelque ordre qu'elle soit, mais on s'aperçoit (supposons-le, cela arrive souvent) que cet effort de substitution reste vain, et on peine, comme devant toute impuissance sentie dans l'effort, comme devant l'insuffisance constatée d'un outil avec lequel ou s'apprêtait à travailler (ou de soi-même ouvrier, actuellement inapte à la tâche qu'on se demande). On regrette vraiment alors A, cet A concret, avec toutes ses nuances et tous ses rapports, c'est-à-dire qu'on regrette, en somme, cette phase de notre durée et de l'histoire même du monde, — c'est au fond tout un, — que A, d'un certain point de vue, résume, et l'on ne se laisse pas sur l'heure tout à fait consoler, parce que B, cela ne rend pas comme A, cela ne nous rend pas A, ce n'en est pas un substitut exact.

Est-ce à dire qu'on regrette A pour la même tâche que jadis? Ce ne peut jamais être la même tâche. Même si nous regrettons notre moi passé pour le sentiment qu'il nous a donné et que le moi d'à présent ne nous donne plus,

1) On prend ici le mot au sens pour ainsi dire vulgaire, non au sens où l'idéalisme philosophique est censément opposé au réalisme dans certaines théories, au moins, de la connaissance.

2) Que ce qu'on appelle assez improprement tout le réel, et chaque réel, soit un idéal, il est devenu banal de le répéter. Voir, entre autres, Hoeffding, Pensée humaine, traduction de Coussange, P. 105.

3) Mais les idées positives, étant d'actualités, sont vaines aussi? — Sont mirages ausi, mais relativement moins trompeurs parce que ce sont mirages de virtuel, tandis que les idées négatives sont d'abord mirages du positif, qui lui-même est mirage du virtuel. (On y reviendra tout à l'heure).

ce n'est pas, même alors, pour une tâche tout à fait identique que nous l'appelons en vain, puisque nous rendre notre moi passé maintenant ne serait, en tout état de cause, que nous rendre analogiquement ce moi passé, un seul rapport modifié les altérant, au moins légèrement, tous.

L'idée d'abolition naît donc d'un regret assez chimérique, du désappointement de n'être plus au même point, du serrement de coeur, si subtilement perceptible soit-il, de ce que l'identité absolue ne se maintient, ni ne se répète, de ce que le tout illusoire auquel on voudrait s'attacher, sous quelque angle étroit qu'on l'envisage, ce tout d'un instant à revivre, d'une opération à rééditer, il n'est plus et l'on n'aura plus le même: c'est une prise de conscience du passé, en ce qui le fait psychologiquement passé, la moins bonne prise[1]).

Quand on a l'idée d'abolition, on fait la constatation un peu pénible qu'il n'y a pas de substitut exact à du passé. Cela revient à dire: on prend conscience de l'insuffisance d'un outil analogue, pour une tâche analogue à celle à laquelle l'instrument passé avait suffi. Sous ce rapport, ce que l'auteur dit de l'abolition pourrait s'appliquer à toute idée de manque, qui n'est, au fond, que l'idée de l'insuffisance d'un outil analogue pour une tâche ou expérience analogue à telle autre passée, qui nous en a laissé l'idée, en gros, et le goût.

Il servirait ici de peu, de distinguer entre l'idée de privation, — d'un bien connaturel tel que son absence soit comme une mutilation, une diminution, au moins, du progrès normal, — et l'idée de simple manque[2]). Car l'idée de simple manque implique déjà un rien de regret, (encore une fois, infinitésimal), parce qu'un rien de déception[3]). Si je constate que je n'ai pas d'ailes, je suis un tantinet désappointé, en profonde sourdine, parce qu'il y a une toute petite déception. Ces ailes, je me les suis essayées: j'ai vu l'oiseau voler, j'ai par hypothèse formé d'une manière ou d'une autre l'idée de ce qu'est voler: j'ai donc commencé et comme tenté de voler, car on commence de devenir tout ce qu'on pense ou même imagine, on en ébauche l'attitude et le geste, et la petite déception a justement consisté en ceci que mon ébauche a été très vite interrompue, mon essai, entravé: ma conscience s'orientait au vol, le vol lui manque. C'est une petite abolition du rêve, un léger décalage du moi, l'aventure d'Icare en minuscule. La répétition de ces déceptions, devenues

1) Voir P. 22.

2) C'est pourtant en donnant à cette distinction une rigueur qu'on voudrait ici montrer vaine, que les Scolastiques avaient coutume de défendre la Providence contre le reproche d'injuste cruauté. On ne dit pas ici que le monde soit mauvais, on pense même que cela n'a pas grand sens. C'est uniquement à l'argument invoqué par certains philosophes qu'on s'en prend, et l'on n'est amené qu'incidemment à signaler le rôle de cette distinction, au fond peu tenable, dans l'économie de leurs systèmes.

3) Voir, à la fin de ce travail, l'Annexe sur ceci: qu'il est toujours bon d'être.

banales, jointes à leur importance lilliputienne, contribue à ce que nous dédaignions d'y faire attention. Mais notre vie est tissée, comme de nos joies et de nos réussites, aussi de tous ces petits échecs. Un enfant, qui pourrait réfléchir serait éloquent là-dessus. Car l'enfant souffre toute la journée — mais comme il jouit à chaque instant de ses succès, et même, il souffre, ce me semble, beaucoup moins[1]) — de n'être pas universel, notamment de ne pas manier, ni atteindre tout ce sur quoi son attention s'arrête, fût-ce en ses rêveries. Il pleure de ne pas toucher la lune[2]). Et que raconte l'histoire de la magie, qui joue un si grand rôle chez l'humanité enfant, si ce n'est la déception progressive dûe à la constatation répétée de ceci: qu'il ne suffit pas d'imaginer[3])?

connaître suppose aimer

I b. Supprimez tout intérêt, toute affection: il ne reste plus que la réalité qui coule, et la connaissance indéfiniment renouvelée qu'elle imprime en nous de son état présent.

Tout intérêt supprimé, toute négation disparaîtrait, mais encore toute affirmation et même toute connaissance si, loin d'être toute passive, la connaissance s'accompagne toujours, bien mieux jaillit toujours d'un intérêt, d'un appétit, d'un effort pour répéter la vie antérieure en l'adaptant aux circonstances, en partie nouvelles.

Nulle connaissance ne nous est concevable qui ne naisse d'un besoin senti, et qui ne soit, activement et subjectivement considérée, une sorte d'amour. Le philosophe de l'élan, de l'exigence créatrice peut, moins qu'un autre, l'oublier. C'est un des truismes les plus profonds des pragmatistes. un de ceux qui ont eu la bonne fortune de s'imposer à l'acceptation intelligente, hardie, même de certains thomistes contemporains, et non des moindres, lesquels, sans renoncer

---

[1]) Comme l'homme, parce que le présent, c'est-à-dire au fond le futur et l'espoir (l'impression de succès étant bien plutôt de montée promise, d'élan senti, que de terme atteint) semble occuper beaucoup plus notre attention que le passé, ce qui n'est pas très surprenant si nous sommes tendance. Les autres raisons de cette opinion me paraissent se relier étroitement à celle-là, les idées d'universalisation de soi et les désirs de changement, étudiés plus haut dans le texte, (et dans l'Annexe), se rattachant à cette impression profonde que le succès, la joie, sont beaucoup moins dans un état terminal que dans une expansion.

[2]) Nous ne nous écartons qu'en apparence de l'exemple du vol impossible. Car si être est avant tout pouvoir d'agir (action virtuelle), avoir est singulièrement proche d'être. Aussi James, en ses principes de Psychologie, pour préciser le moi, précise-t-il le mien. Plus au fond, si notre théorie de l'imagination motrice est acceptable, penser quelque objet, c'est essayer le mouvement qui l'atteindrait, mieux: qui le créerait, nous le rendant actuel. Ne pas avoir une chose, c'est ne pas l'être, car on ne l'est et on ne l'a qu'en la réalisant vitalement, en symbiose sympathique. Regretter de ne pas avoir, c'est donc comme si on regrettait de ne pas être, puisque l'objet n'est possédé que quand il est vécu.

[3]) C'est même, comme chacun sait, suivant les hypothèses les plus en faveur, grâce à cette déception, que de la magie se sont dégagées, peu à peu, des formes de religion plus hautes, des règles d'observation plus sûres.

à la chimère du dogmatisme ont reconnu, — retrouvant des indices de cette théorie, car elles y sont, chez Thomas d'Aquin, — que toute connaissance est actif désir, non seulement en ses concomitances, mais dans ce que nous pouvons atteindre en elle de plus essentiel, disent-ils, disons au moins de plus radical, de plus spontané[1]).

P. 324 - 8.

caractère pratique de la connaissance

L'auteur y marque heureusement le caractère pratique[2]) des instantanés statiques que l'esprit prend sur le flux des „transitions".

P. 339—364.

Beau raccourci de la philosophie du statique.

P. 356. Agir, c'est se réadapter.

C'est vrai même, surtout, de l'activité de conscience, à envisager méthodiquement comme fondamentale. La conscience se réadapte, ou mieux s'adapte indéfiniment, progressivement et incessamment à soi-même. Ne serait-ce pas pour nous le symbole le plus large de l'élan vital, s'il n'y subsistait un arrière-goût encore fort de passéisme et de mécanisme, et si le symbole de l'infinité des points de vue qui s'entre-approchent, hostilement amis, s'entre-pénètrent et s'entre-vivent, n'apparaissait plus proché, en sa complexité, de la souplesse et richesse psychique qu'il s'agit d'interpréter?

P. 357. (Les anciens ramenaient l'ordre physique à l'ordre vital, c'est-à-dire les lois aux genres, tandis que les modernes veulent résoudre les genres en lois).

relativité de l'hypothèse méthodique partout

Et la tâche philosophique n'est-elle pas de ramener, non dogmatiquement, mais pédagogiquement le physique (globalement pris à son origine relative), à un vital psychique qui, sans prendre sa source au néant d'un absolu, soit conçu comme dominant, à la fois notionnellement et évolutivement, toute forme expérimentale du physique, (et

---

[1]) C'est ce que vit bien le jeune professeur jésuite Pierre Rousselot, (non l'une des moindres pertes que la guerre ait infligées à la pensée, à la pensée des catholiques en particulier), qui tenta si courageusement l'impossible synthèse, soit des affirmations absolues, (considérées encore aujourd'hui par beaucoup comme une condition indispensable de la foi romaine), soit, tout spécialement, du thomisme, avec l'esprit pragmatique. Mais l'esprit pragmatique, celui de James en particulier, qui sent si vivement le caractère activement affectif de toute expérience, ne s'accommoderait point d'une interprétation de la connaissance, d'aucune connaissance, en valeur spéculative absolue. Il ne paraît aller naturellement qu'à interpréter toute connaissance en valeur d'hypothèse, c'est-à-dire de méthode, et l'on ne saisit pas comment Bergson même, s'il ne cédait aux sollicitations de certaines propensions plutôt dualistes, laisserait échapper fût-ce l'intuition à cette relativité pratique, — pratique au sens le plus élevé, avant tout pour le progrès même de l'expérience, pour le procès indéfini de cette épopée où se joue la conscience, et qui demeure suprêmement sérieuse, puisque c'est comme le plus profond des aspects qui aient été jusqu'alors entrevus de l'harmonieuse tourmente vitale.

[2]) Ce caractère „pratique" est malheureusement un peu moins large pour l'auteur que pour nous parce qu'il paraît toujours entendre l'action au sens pour lui privilégié et, dirait-on souvent, exclusif, d'action extérieure. Voir P. 99 notre note sur „Évol. Cr. I", avec les références.

même de tout vital individuel isolé), et, à son tour, se voie interpréter selon les lois scientifiques (qui sont, au fond, des lois de tension), utilisées comme simples hypothèses et symboles, qui pourraient contribuer comme à ouvrir le sens de cette symphonie supérieure?

P. 358. Galilée estima qu'il n'y avait pas de moment essentiel, pas d'instant privilégié: étudier le corps qui tombe, c'est le considérer à n'importe quel moment de sa chute.

Et sa fille sous maint rapport, la philosophie moderne, a de même estimé qu'il n'y avait, ni dans l'expérience, ni dans le réel, d'aspect essentiel, de donnée strictement immédiate, d'intuition possible d'absolu, d'absolu concevable. C'est comme une seule et même direction suivie par l'esprit, réagissant, comme du même nouvement, contre les isolements arbitraires, fruits des morcellements factices. Pourquoi rester en route?

Bergson reconnaît d'ailleurs P. 359. qu'il n'y a sous un certain rapport que différence de degré entre la science antique et la moderne, toutes deux appliquant le procédé cinématographique de l'esprit, par la considération plus ou moins rapide d'une succession d'états isolés, qui restent statiques.

Mais, qui ne le voit? Se refuser à considérer un de ces états comme privilégié, voilà précisément ce qui, en attirant désormais l'attention sur des lois, plus que sur des concepts de natures, devait mener à l'élimination de tout absolu, puisque les lois, envisageant essentiellement des termes corrélatifs, ne pourront désormais longtemps dérober à la réflexion philosophique leur caractère constitutif, c'est-à-dire leur relativité.

P. 368. (L'auteur parle de) la durée ou continuité d'interpénétration dans le temps, irréductible à une simple juxtaposition dans l'espace. C'est pourquoi l'idée de lire dans l'état présent de l'univers matériel l'avenir des formes vivantes et de déplier tout d'un coup leur histoire future doit renfermer une véritable absurdité.

répétition nulle part

Bellement pensé, mais pourquoi dit de formes vivantes seulement, comme isolées? Là serait une des plus sûres morts de l'idée précise de providence, même pour qui conserverait la pseudo-idée de vivant „éternel", à quoi tout serait présent, par le prodige d'une durée inconsciemment ponctualisée, mais supposée tout unifiée dans un instant, lourd d'infini.

Cela ne va-t-il pas plus loin? Cela ne révèle-t-il pas aussi, profondément, l'absurdité qu'envelopperait l'idée de connaître adéquatement le passé, absurdité provenant non de ce que le passé est tel, mais plus généralement de ce qu'il est relativement „autre" (qu'un moindre passé, par exemple), comme, au reste, serait vaine l'idée de connaître adéquate-

ment quoi que ce fût, justement parce que quoi que ce soit est, dans la mesure, d'ailleurs imprécise, où il se laisse discerner, irréductible à quoi que ce soit.

Pourquoi l'idée de déplier tout d'un coup une histoire quelconque future ou passée est-elle inadmissible? Parce qu'il y a continuité du dynamique au statique, le second étant un cas simplement proche de-mais non exactement présent à-la limite du premier. Qu'est, en effet, l'immobilité, qu'une mobilité infinitésimale, appelée immobilité pour faire vite et court [1]).? Continuité partout

P. 371. Si ce qui se défait dure, ce ne peut être que par sa solidarité avec ce qui se fait.

Ce qui apparaît non seulement comme matière, mais comme statique, comme objet, (car c'est tout cela qui se défait relativement comme psychique en se faisant comme monde, telle une pensée ou une énergie qui s'évacuerait à proportion qu'elle s'exprime), ne dure que par sa solidarité avec la vie même, disons dans la mesure où il reste compénétré par la vie; il persiste si et comme il subsiste conscient. De telles formules: vie, conscience, révèlent entre elles, à partir du moins d'un certain degré de réflexion, les analogies les plus étroites.

P. 372. En suivant jusqu'au bout la conception nouvelle (de la science), on fût arrivé à voir dans le temps un accroissement progressif de l'absolu et dans l'évolution des choses une invention continue de formes nouvelles.

Ou du moins, dans le temps, un accroissement relatif de vie consciente, et, dans l'évolution, une invention continue de formes relativement nouvelles.

P. 391. La durée réelle est celle qui dérive des formes antérieures, tout en y ajoutant quelque chose, et s'explique par elles dans la mesure où elle peut s'expliquer.

Ici l'hétérogénéité pure n'apparaît point, en ce qu'elle aurait eu, du moins, de choquant.

---

[1]) Voir P. 13—23 la note sur „Données 60".

ÉPILOGUE
AUX NOTES SUR L',,EVOLUTION CRÉATRICE."

Puissant organisme que cet ouvrage, et animé d'un souffle rénovateur, dans la mesure, du moins, où c'est l'âme même commune aux pragmatistes (prolongement de l'âme de toute la philosophie moderne, et de la philosophie tout court), le sens de l'impuissance spéculative, des dangers et des insuffisances particulièrement grossières de l'imagination visuelle, de l'intérêt qu'il y aurait à consulter la sympathie profonde, qui, comme du dedans, nous fait vibrer avec la tension, en partie, diverse, de ce que nous baptisons de noms.

Une certaine humeur dogmatique s'y trahit aussi, un appétit s'y avoue de „mordre dans l'absolu", c'est-à-dire dans la durée concrète, si précieuse, il est vrai, à ressentir, mais promue, comme par une fatigue, à ce rang tout statique, extra-expérimental de ,,réalité même".

Cette dualité de l'absolu-durée concrète, et du statique notionnel se rattache à une opposition excessive entre l'esprit et la matière, et engendre un contraste un peu forcé entre la connaissance courante et l'intuition[1]). N'y faut-il voir que procédé pédagogique? Il semblerait y avoir plus[2]).

Bergson dessert, sous ce rapport, la cause qu'il sert si bien par ailleurs. Il se découvre aux critiques, vite abusives, d'adversaires qui, commençant par déceler de certaines outrances, en viennent à ne plus savoir reconnaître combien les pragmatistes ont efficacement contribué, pour leur part, à percer la piperie relative des formes et contours achevés.

---

[1]) L'auteur lui-même marque cette connexion entre l'opposition, selon nous forcée, de deux genres de connaissance et l'antagonisme, pour nous exagéré, de ce qui se fait et de ce qui se défait (Évol. Cr. 371.)

[2]) Il ne s'agit évidemment ici que de la pensée qui fut exprimée dans la première édition de l'„Évol. Cr.", à laquelle je me suis référé par méthode, espérant ainsi repérer plus aisément comment se révèle la conception de Bergson en ses diverses phases, et confiant que l'étude de l'„Energie spirituelle" d'après la 5e édition, de 1920, permettra d'approcher de plus près sa pensée actuelle. Combien et comment se serait modifiée sa pensée depuis qu'il la rend publique? C'est ce que je n'ai eu ni l'intention, ni les loisirs, ni les moyens (il y entre une si large part d'enseignement oral) de rechercher en détail, beaucoup plus intéressé aux théories exposées, envisagées comme excitatrices et provoquant à considération, qu'à la question historique, je croirais assez subtilement délicate, de leur graduelle évolution, — qui dut être favorisée, dans la mesure où elle put avoir lieu, et par les influences dites du dehors, et bien plus par la propension même (et les nuances d'organisation) du complexe élan initial, comme tendraient à l'indiquer ses apparences d'assez étroite continuité.

CHAPITRE VI.

Notes sur „L'ÉNERGIE SPIRITUELLE" [1]).

῾Ο δὲ νοῦς κινεῖ πάντα [2]).

P. 2. Si la connaissance que nous cherchons est réellement instructive, si elle doit dilater notre pensée, toute analyse préalable du mécanisme de la pensée ne pourrait que nous montrer l'impossibilité d'aller aussi loin, puisque nous aurions étudié la pensée avant les dilatations qu'il s'agit d'obtenir d'elle. dualité de méthode?

A moins que cette dilatation ne s'obtînt en l'étude même de la pensée. Elle ne se ferait pas fatalement à vide, puisque les générations présentes ont déjà bien quelque histoire derrière elles, quelque science, voire quelque philosophie, et qui a même ébauché les méthodes en apparence les plus diverses. Cette étude, au reste, ne serait pas nécessairement celle d'un „mécanisme", terme dont la défaveur, assurément, rejaillirait sur elle, mais que rien ne nous oblige à retenir à la lettre. Enfin, le caractère, dit analytique, de l'étude jugée inopportune ne nous doit pas faire oublier l'aspect profondément synthétique de toute activité de l'esprit, même de celle dont les résultats sont, dans l'exposé, analytiques, comme il arrive toujours [3]).

L'auteur accentue donc une fois de plus, et un peu artificiellement, l'antagonisme entre deux méthodes, celle qu'il pense écarter restant inévitable, et se ramenant, au fond, au simple développement de celle qu'il préconise.

Qui ne voit que la philosophie, bien qu'elle suppose l'étude empirique (ib. p. 3), ne se confond pas avec elle, ou du moins la domine d'un biais si elle est un effort pour l'ordonner? N'est-elle qu'un essai de vivre les choses en leur profondeur complexe de durée? En un sens, nous n'en doutons pas, mais nous avons noté [4]) que cela ne va pas sans une prise de conscience qui est graduelle, c'est-à-dire, à sa manière, dialectique et la dialectique même.

Quant à croire se trouver jamais (sur le chemin de la certitude (p. 4), d'une certitude définitive, même

---

[1]) 5e édition, 1920.

[2]) „Mais l'esprit meut tout."

[3]) Voir ces notes p. 92 et 106.

[4]) Par exemple aux endroits rappelés à la note immédiatement précédente.

envisagée comme une limite, c'est peut-être donner plus subtilement dans l'illusion même contre laquelle on proteste, sans s'éclaircir avec ses lecteurs du sens que comporte la vérité. Il est vrai que ces questions de haute logique sont précisément exorcisées (p. 2). Mais on ne les peut exiler longtemps.

les aspects de la durée vus à travers le mirage du présent

P. 5. Conscience signifie d'abord mémoire.

Oui, car la conscience est une prise en convergence de durées divergentes, c'est-à-dire inégalement amorties, en d'autres termes, diversement rapprochées, en une ébauche d'imparfaite synthèse de cet espace-durée ponctuel ou, dynamiquement, de cette prise comme une des durées, qu'on nomme communément présent.

Quant à l'anticipation de l'avenir qu'est toute conscience (P. 5), sans elle, en effet, manquerait le motif, la force de continuer, la persévérance à devenir, car la fin, la valeur ferait carence, qui nous tire. Elle se „présente", c'est-à-dire elle apparaît dans le style „ponctuel", réaliste, des coexistences, comme une ingénieuse adaptation du passé en un présent imaginé, qui soutienne, avec notre présent censé actuel le même rapport que ce présent avec notre passé. La notion distincte du futur est encore plus subsidiaire, en effet, que celle du présent.

En ce sens délimité, (pour l'ordre conceptuel, objectif, qui est celui de la science envisagée en ses méthodes actuellement suivies, comme si elles étaient fixées, et en ses résultats antérieurement donnés, comme s'ils étaient acquis, bref pour ces prévisions hypothétiques de l'imprévisible vie qui s'esquissent au bout du scalpel des dissections), le passé prime, rayonne, se prolonge et se projette, assoupli, et diversifié par cette souplesse même. De là, pour ce point de vue, la capitale importance de l'histoire. Le passé ne se laisse point, au reste, atteindre hors de son mouvement, par quoi il ne s'isole pas des autres aspects temporels. C'est pour cela qu'une étude approfondie du passé reste la condition la plus favorable de l'intelligence renouvelée, améliorée, progressive du présent et de l'avenir: de derrière nous, en cette acception, vient la meilleure lumière qui éclaire, dans leur délicate finesse, les horizons où nos yeux avancent avec nos pas. Mais une telle constatation implique tout le contraire des rétrogrades voltes-faces. Elle n'envisage et ne recherche que l'éclairage le plus propice à la marche en avant. Et dès qu'il ne s'agit plus de notion claire, mais seulement de sentiment ou d'impression, mieux de motion, intime, le futur reprend l'avantage[1]). Toujours, d'ailleurs, passé et futur s'impliquent, et le présent, qui n'est pas neutre, apparaît, — telle la conscience, son aspect vécu —, moins comme un trait d'union entre ce qui a été et ce qui sera (P. 6) que comme une certaine confusion des deux[2]).

---

1) Voir ces notes P. 28.

2) Voir ces notes P. 42, sur le présent, impression dûe à une sorte de vertige.

P. 13. Le monde laissé à lui-même obéit à des lois fatales.

dualisme multiforme?

On peut s'étonner que l'auteur, en 1920, ne semble pas tenir meilleur compte de ce qu'exposait lucidement Boutroux dès 1874. Paradoxe, en effet, si ce n'était nécessité du système dans ce qu'il a de tel, c'est-à-dire de relativement fermé, de court, je veux dire à cette antithèse de matière et de vie sur laquelle s'échafaude l'antithèse: connaissance rationnelle et intuition. Ces dichotomies outrées se répondent. De là, en cette philosophie, non parce que proche des pragmatismes, mais parce que personnellement bergsonienne, quelques trompe-l'oeil, involontairement mais subtilement créés par des dispositions de plans factices. C'est qu'il y a des cas où, à mêler intimement la langue de la science à celle de la philosophie, un des inconvénients le plus à craindre est une certaine incertitude dans l'ordonnance des perspectives, — ce trouble étant l'oeuvre par excellence, dirait-on, du génie malin qui a talent pour taquiner et comme entraver dans leur marche, et les philosophes, d'abord, et avec eux l'humanité.

P. 24.

dualisme psychologique

On y trouve accusée l'opposition entre la „joie" qui signalerait un triomphe de la vie, et le plaisir qui marquerait un résultat de simple sauvetage ou conservation. Comme si, demanderons-nous permission d'objecter, une conservation n'était pas un triomphe, un renouveau toujours varié et adapté de création: comme si, encore, il y avait pour la vie une direction majeure, où avancer, et des directions mineures, où il suffirait de se maintenir, et qui soient vraiment à distinguer de la première; comme si la joie, qui est sentiment, se laissait psychologiquement opposer jusqu'à irréductibilité au plaisir, qu'on dit sensation: oui, s'il y a esprit et matière adéquatement deux, — ce contre quoi nous n'avons eu cesse de protester, en essayant de marquer des indices, des attestations de conscience, des raisons de l'inconcevabilité d'un antagonisme aussi rude[1]).

Dans le cas présent, ce que nous ne signalons pas comme scandalisé, mais comme amusé, Aristote, en somme, est discrètement touché par l'auteur, quand il reproche, sans nommer, il est vrai, personne, aux philosophes, — si fort qu'ils aient spéculé sur la vie et la destinée humaine —, de n'avoir pas relevé cette différence des indications données par la joie ou par le plaisir. — Aristote, constatons-nous, avait bien signalé l'indication que comporte le plaisir. Mais, en effet, si épris d'objectivité, et, par suite, de distinctions qu'il fût, il ne morcelait pas à tel point.

P. 25 et suivantes.

artiste et moraliste

En veine de faire contraster, une fois de plus, les formes avec le sentiment, — en somme toujours le statique et le

[1]) Voir ces notes P. 63—69.

dynamique, lesquels, selon nous, ne se laissent opposer qu'avec toute espèce de réserves —, l'auteur compare les points de vue de l'artiste et du moraliste. Mais, si loisible, — nul n'en disconvient —, qu'il soit de les classer (Supérieur est le point de vue du moraliste, P. 24), ne pourrait-on incidemment observer que le moraliste est, à le bien prendre, artiste d'un haut degré, puisqu'il établit un ordre très délicat entre des symboles très profonds, — et aussi que l'artiste, mal gré qu'on en ait, ne laisse pas que d'être, au sens le plus élevé, un moraliste sans le savoir, ou du moins sans l'afficher, si le psychique vit sous le statique, si les qualités dites extérieures sont, — seulement un peu voilées, — nos impressions intimes, si tout agencement de formes est un ordonnancement de joies, si, encore, l'on ne peut dire que la nature soit, pour l'artiste, vue du dehors, et pour cette raison toute générale que rien ne se voit du dehors, (n'y ayant, pas plus que haut ou bas aux cieux, dehors ni dedans irréductibles, mais seulement relatifs et gradués); et parce qu'enfin la condition de l'émotion esthétique, chez le créateur comme chez le simple spectateur, est précisément cette prise sympathique, qui serait, si l'on était jamais sorti, une rentrée en le plus intime de l'objet, en sa connexion avec tous les „moi“, dans cette région précisément et comme dans ce cœur de la vie, où s'élabore le secret de ces infinies confidences qu'échangent, communautés que nouent, et privautés que goûtent complaisamment entre eux tous les aspects de l'être, et à quoi le symbole doit toujours d'emprunter, avec tant de souplesse honnête, avec une telle assurance étrange, les intonations de sa voix, si mystérieuse et si connue ?

Aussi Eucken n'est-il peut-être pas plus autorisé que Bergson, malgré la coutume, à présenter, en antithèse, d'un côté le philosophe du devenir, ou le moraliste, de l'autre l'artiste, dont la position subalterne deviendrait assez analogue à celle d'une manière d'historien, à celle d'une sorte de spectateur arrêté devant un spectacle arrêté, devant du définitivement donné. Certes, les penseurs qu'on vient de nommer professent tous, pour la beauté et pour la création de beauté, l'admiration la plus profonde, mais le rôle où ils cantonneraient l'artiste, si du moins on suivait sans précaution certaines de leurs réserves un peu vives, n'est pas celui qu'eux-mêmes, quand ces comparaisons de catégories ne les préoccupent plus, sont, comme il convient, les premiers à lui hautement assigner.

Vue du dehors, confesse notre auteur, la nature paraît bien se renouveler. Mais la forme d'un vivant, une fois dessinée, se répète indéfiniment; mais les actes de ce vivant, une fois accomplis, tendent à s'imiter eux-mêmes et à se recommencer automatiquement (p. 25).

N'est-ce pas le même philosophe qui insistait si heureusement sur la nouveauté des créations de la vie? C'est,

du moins, le même, qui a souvent opposé de façon bien abrupte, à une hétérogénéité excessivement pure, et comme sans lien, dans les profondeurs de la durée, une homogénéité excessivement abstraite, dans le statique, comme si on la pouvait vider, — appauvrie froidement, — des variations incessantes de la vie qui y bouillonne. Quand il s'agit justement de cette nature, dont toujours et sans fatigue, nous sommes là-dessus plus rassurés que les premiers humains selon Lucrèce, la „nouveauté fleurit", faut-il parler d'automatisme ou même de stricte répétition?

L'auteur néglige-t-il les nuances? Non, certes, quand il s'agit pour lui d'insister sur la discontinuité des qualités et des choses, mais peut-être moins à regret quand justement le chromatisme quasi-subreptice de leurs tons noterait, avec la délicatesse d'une diaprure chatoyante, les insensibles transitions d'une continuité liée, dans le cas présent la variété même de ces formes individuelles, et, à chaque instant, instables, qu'on nous aurait presque drésentées comme faites à la série.

Mais l'artiste ne s'hypnotise pas sur des uniformités abstraites. Parce qu'il saisit la continuité de tout avec soi et avec tout, il appréhende, de la même force, à raison même de son élan sympathique, l'obstacle, la consistance, la valeur, (valeur en tant que nouveauté, ineffabilité et problème), de toutes les particularités individuelles, de tous les moments uniques, de tous les rapports singuliers. Si l'on nous permet ce mot des grammairiens, qui désigne les vocables attestés une seule fois, il n'y pas peut-être plus subtil appréciateur que l'artiste, des *ἅπαξ λεγόμενα* de la vie. Non qu'il les recherche pour eux-mêmes. Mais ces incomparables, par contraste, font si bien remarquer les symboles, en laissant comme butter dessus! Dessus, vraiment, sur l'écorce irréductible où s'enchâsse, comme au métal résistant et précieux de l'ostensoir, cette latente mais nourrissante et unificatrice présence de l'entre-amour universel.

Ce n'est pas, évidemment, que le moraliste et l'artiste n'aient allures assez diverses. Mais là non plus on ne saurait pousser jusqu'à l'opposition absolue. Ils sont bien plus proches entre eux, que du traitant qui les méprise. Ils portent, (bigarrées en leurs teintes, surtout par les différences locales des sources d'éclairage), mêmes couleurs de liberté. Car, pour revenir, d'un point de vue un peu plus analytique à ce qu'on avait signalé dès le début de cette note, comme le moraliste est un artiste d'une variété très haute, l'artiste est un moraliste, très discret mais assuré.

Il n'y a pas, en effet, plus de neutralité dans l'art que dans le présent, ou dans n'importe quelle objectivité, qui n'est jamais qu'un nom du présent, cet équivoque et faux dormeur. L'art a toujours sa façon d'épouser et propager la vie. Il ne songe pas à la morale au sens étroit, et comme professionnel, du mot. Il ne concurrence pas Sénèque, ni

Bourdaloue, ni Berquin. Mais il a, c'est beaucoup mieux, son sentiment communicatif, puisque, (subconscient, spontané peut-être, agissant toutefois), il a son choix fait sur tout, et d'une manière qui touche à pratique, puisque c'est sur le mode même le plus intime d'accueillir ou d'écarter [1]) tous ensembles ou tous détails, bref quoi que ce soit de concevable [2]) dont se puisse occuper le coeur.

Pour ce qui est des arts extrêmes, musique et architecture, c'est diversement éclatant, et l'on s'en voudrait d'insister sur le choix de prise cosmique, donc sur l'éthique au premier chef, qu'exalte le Don Juan de Mozart ou la partition de Lohengrin, une cathédrale de Reims ou un Parthénon. Il n'en va certes pas moins apparemment de cet art intermédiaire et mixte qu'on nomme littérature. Quant à la peinture, ne sont-ce pas „moralités" caractérisées que célèbrent, si je puis dire, un Giotto ou un Giorgione? N'est-ce pas comme la moralité même, infiniment discrète et nuancée, parce que hautaine et complexe, de la sobre, de la simple vie, qu'interprète Velazquez? Pour la danse, dès quelle s'élève à être, comme il lui convient, un art, qui ne sent que, de la pirrhique ou de la bacchanale aux théories hiératiques, elle exprime et elle suggère toutes les attitudes morales?

P. 28. L'activité mentale de l'homme déborde son activité cérébrale..., la conservation et même l'intensification de la personnalité sont dès lors possibles et même probables après la désintégration du corps.

A condition que l'on fasse subir au concept de personne une élaboration suffisante. Mais alors le moi, dans le premier sens ou dans le second, n'apparaît plus du tout sur le même plan. Sous cette réserve, nécessaire pour éviter les ambiguités, il reste que nul ne saurait adhérer à l'anéantissement strict de personne, (je veux dire de ce qui apparaît en chaque personne comme la raison même de sa conscience, non en tant que sienne mais en tant qu'énergie de pensée, au sens le plus souple), s'il s'est élevé à envisager les „moi" comme un simple point de vue de l'esprit, que l'esprit seul distingue, vivifie, et déborde. Mais avouons alors que, de ce point de vue, chaque personnalité, dans la mesure où elle est distinction entre toutes autres unités et personnalités, s'estompe, qu'elle soit considérée avant ou après la mort.

en quel sens rien ne débute ni ne cesse

Mais cette qualité d'être soi, ce n'est pas rien! — En ce sens, cela même ne peut tout à fait disparaître. Au même sens, il est vrai, nulle individualité ne peut tout à fait ni naître, ni disparaître [3]), même celle d'un point de vue:

---

[1]) C'est-à-dire encore d'accueillir, mais dans un ordre de préférences (voir ces notes P. 35 n. 1 et 2).

[2]) De concevable, car d'aimable (Voir P. 131).

[3]) C'est pourquoi Leibniz n'admettait pas que les bêtes naquîssent ou

tout, de ce biais, déborde les limites apparentes de l'actualité superficielle, pour se rejoindre, aux profondeurs du virtuel, en le vivant amalgame d'une sorte d'infrangible, quoique toute ductile, durée: tout ce qui fut sera à jamais. Mais, comme on le remarque, cela ne commence à s'entendre que sous le signe et l'hypothèse majeure de la continuité active, de la compénétration indéfinie, surtout si on la corrobore de celle, nullement au fond différente, des virtualités graduelles où cette compénétration tend à se réaliser.

Bref, si la pérennité est pour un moi humain, elle ne peut être déniée, en le même sens, je ne dis pas seulement au moi des bêtes, mais à tous les aspects successifs, à toutes les phases de conscience de tous les „moi". C'est, il est vrai, retrouver et suivre une fois de plus, — pour le plus ample des cas peut-être actuellement concevables — l'alliciance des synthèses qu'on imagine faites, l'hypnotique despotisme des mirages de coexistence (sans quoi nulle succession même ne s'entend), et de présent[1]). l'inéluctable mirage de la coexistence

Cette convergence décrétée, mais aussi spontanée que la vie, par quoi nous constituons le présent, posant du coup l'actuel et le monde, nous la retrouverons partout, comme la présence, l'entremetteuse inévitable. Le „symbole" en est un aspect, de cette concentration tentée, forcée, ni vaine, ni juste. Et si l'on pense en éluder l'arbitraire en doublant le présent de passé, le temps abstrait, de durée concrète, l'actuel et le réel, de virtuel: c'est y répliquer le présent et ses convergences encore. Mais on tâche à l'amenuiser par le sens du graduel subtil, on recourt pharisaïquement, ou naïvement bien plutôt, (car cette hypocrisie est naturelle, c'est la comédie dramatique de la pensée même), on recourt donc à des présences diluées, approximatives, à des virtualités indéfiniment enveloppées, et comme calfeutrées par la discrétion multipliée de leurs implications étroites; au dosage qu'est la quantité; au voile changeant du continu: mais, tout miroitant qu'il palpite, il n'en reste pas moins diaphane: c'est le rêve de convergence et l'illusion de présent toujours. C'est, au fond, sous un nom moins grossier, comme une reviviscence obstinée de cette déclinaison conjuguante — (hâtons-nous d'en rire, avec Cicéron, pour n'avoir pas bientôt à pleurer d'une telle misère qui nous reste à tous commune) — qu'Epicure était bien amené à avancer dans ses atomes, s'il ne voulait pas qu'il lui demeurât impossible d'en faire jamais quoi que ce fût. Nous ne nous libérons point de la tyrannique ivresse de la cohérence. — De l'incohérence alors, dirons-nous? — Qui n'en est, comme le virtuel, du réel, qu'un traitre repli plus intime.

mourussent à proprement parler (Lettre à Basnage; œuvres, ed. Gerhardt t. IV, p. 474).

[1]) Voir ces notes p. 42 et tous les passages, marqués à l'index, sur le rêve vital.

Les Pontifes tiraient leur nom, en la Rome première, d'une vieille fonction constructive. Que la spéculation de luxe pontifie, ou que l'humble besoin cherche à passer jusqu'auprès du bien rêvé, là toujours est le métier de pensée: jeter des ponts inconsistants entre de mouvantes berges, vraiment sur d'autres inconsistances. C'est beaucoup de bruit et d'agitation pour une creuse fantaisie d'ombres. Et pourtant ce n'est pas rien. La valeur reste indissoluble. Vertige dit cinesthésie. Lambées de vent pour l'épiderme, que tout ce trouble. Vie pour l'organe dont c'est le souffle. Plus intime même, et, en un sens, plus robuste qu'il n'apparaît, ce mouvement, comme vague et fou, carrousel de pâles tendances, carnaval de masques chimères: c'est le sanguin élan du coeur. Car sous quelque aspect, pauvre ou sain, que veuille se révéler la vie, du moment qu'en nous elle subsiste, c'est que nous l'aimons toujours.

P. 48.

Toute notation est métaphore

Sans doute le cérébral n'exprime que métaphoriquement, en quelque sorte, les allées et venues de l'esprit. Mais cela vaut aussi de deux points de vue quelconques comparés. L'un n'est jamais par rapport à l'autre qu'une transposition de fortune: en une autre langue, sur un autre instrument, avec autre timbre, autres harmoniques, et en partie autres suggestions, autres connexions des pensées, et sentiments, et mouvements esquissés dans l'intime par l'auditeur. Il demeure que le point de vue psychique est, sous les plus saisissants des rapports, plus large que le point de vue cérébral qu'il englobe, bien que toujours inadéquatement, de même qu'une traduction n'équivaut jamais à l'original. L'opposition cérébral-psychique, n'est, comme l'opposition plus large matière-esprit, qu'un cas [1]) (des plus

---

[1]) Si l'esprit, en effet, déborde le cérébral, on peut en dire autant du mental personnel par rapport au cérébral. Ce mental personnel est un autre aspect du cérébral, plus intime, il est vrai, parce que mieux saisi sous le rapport de la connexion-opposition avec le point de vue de l'esprit relativement sur-personnel, ou relativement transcendant. Bref le moi est une unité factice comme toute unité, tout statique. S'il n'est jamais strictement, il ne cesse non plus jamais strictement d'être, et il est légitime d'insister sur la possibilité de s'élever à des points de vue plus larges que le point de vue strictement personnel. En revanche ne serait-il pas dangereux, et équivoque, de dépasser le point de vue commun et scientifique, qui considère la personne expérimentale, tout en continuant, néanmoins, à parler de la personne comme s'il s'agissait encore de la personne expérimentale.

Je le sais bien, Bergson estime que le souvenir spirituel appartient à la personne, au moi du sens commun, mais il semble n'être jamais arrivé à montrer que ce souvenir fût absolument distinct des imaginations sensibles et de ce qu'il nomme matière. Voir dans ces notes p. 65—69. D'où, à notre sens, l'inexact, l'imprécis, le brumeux de ses expressions relatives à la survivance personnelle, comme à l'existence radicalement distincte de la matière et de l'esprit. La querelle vise plutot l'énoncé que l'intention. L'on n'y saurait insister que pour ôter prétexte à dérobade à l'adversaire commun, je veux dire à cette forme de matérialisme qui resterait délibérément exclusif et court, théorie tronquée, conscience à l'arrêt.

intéressant, il est vrai, pour notre orientation vitale), des coupes toujours un peu arbitraires que nous opérons dans la nuanciation quasi-continue du spectre „conscience", des indéfinies gradations de l'objet (ou dégradations du dynamique en statique), de la valeur, du bien, du mirage où préfère se refléter l'esprit, c'est tout un, puisque l'objet n'est qu'une valeur, c'est-à-dire une amabilité de soi que le regard conscient choisit de fixer, un mode de préhension où l'esprit s'acquiert, un aspect de cette *νόησις νοήσεως* aristotélicienne qui est, en même temps, du point de vue du platonisme, le bien supérieur même à l'être, alpha et oméga de la vie sous l'aspect, à la fois, du jaillissement relativement spontané, et de l'attrait au but, dans l'implication active la plus incessante, la plus je ne dirai pas polyphonique mais polycinématique de toutes les courbes d'être, ou, sous une expression plus motrice, de toutes les directions de l'élan.

P. 85. La psychologie date d'hier. — si la psychologie est d'hier

Comme science. En tant qu'intuition et qu'art, elle est bien plus ancienne que toute mathématique, mais moins rigoureuse en son exposé mort, monnayable. C'est pour être trop riche qu'elle se laisse moins communiquer: ainsi les les progrès s'y font plus lents. Platon, Augustin, Pascal n'ont-ils pas eu sur l'âme des vues tout aussi géniales que Galilée ou Newton sur le monde des corps? Mais la notation est restée trop simple pour des réalisations conscientes si complexes, trop visuelle pour traduire un ordre dont s'éloigne moins imparfaitement le sens moteur.

Assouplir, à la fois, la notation, en utilisant, sans dédain dupé, les progrès du notionnel, l'enrichir par une utilisation plus large de style moteur, ne seraient-ce pas pour ses progrès deux des conditions essentielles? En d'autres termes, mieux distinguer les plans divers de conscience pour éviter ces équivoques qui retardent et étroitement entravent l'accord des philosophes; mieux faire appel à la sympathie motrice pour la communication de l'acquis, du positif, du vivant de l'expérience: poursuivre ainsi Leibniz, Hegel, mais en propageant James: cette méthode, si elle est complexe et délicate, ne repaierait-elle pas tout par sa fécondité?

P. 141. S'il n'y a entre le souvenir de la sensation et la sensation elle-même qu'une différence de degré, la sensation deviendra souvenir avant de s'éteindre.

Il n'y a pas simple différence de degré dans la perception; il y a différence de degré dans la conscience de durée ou de prise. Toute sensation, si faible soit-elle, est un maximum de conscience aiguë de durée, c'est-à-dire un maximum de conscience dans une certaine ligne, dans un certain courant, (maximum qui répond à notre plus grande approximation, dans la ligne envisagée, par rapport à l'idéal, au futur, bref au réel [1]); tout souvenir, si fort qu'on le veuille, — comment se souvenir est moins perçevoi

[1] Voir dans ces notes 72 et 74 n. 1.

reste un sous-maximum de conscience de durée par rapport à la sensation correspondante.

La différence n'est pas surtout dans le relief du perçu, mais dans la force d'application à ce relief, dans la ferveur de l'embrassement, toujours inférieure, au moins en acuité, dans le souvenir, à ce qu'elle est dans la sensation, (bien que certaines sensations ou relations connexes à cette sensation centrale puissent, dans le souvenir, trouver éventuellement plus de jeu que dans l'évènement chef). De là l'impression caractéristique de passé, qui s'obtient par comparaison avec la prise singulièrement plus active, plus impétueuse de ce que nous nommons présent.

Or, dans la conscience qui perçoit le passé comme tel, il y a toujours assez d'éveil pour qu'elle embrasse de la même attention (complexe et, il est vrai, inégale), du présent, — de quelque ordre que ce soit, peu importe, — et que cette comparaison s'établisse. L'âme va au présent et comme se détourne du passé, au moins par l'ensemble d'elle-même, quelque attention qu'elle fasse au passé, qui ne reste jamais qu'un évanouissement pour elle, au milieu des jaillissements éclatants du présent. Quels que soient le présent et le passé, ce qui distingue le mieux ces consciences diverses, c'est cette différence d'attitude, à tension croissante, par rapport à un présent qui, en tant qu'opposé au passé, est toujours un peu du futur, ou à tension décroissante, par rapport au passé même quand on s'efforce de le retenir, cet effort n'étant qu'une tension partielle, quasi-digitale, de la conscience réfléchi à côté de la détente générale de la conscience directe.

Peu importe la mélodie jouée par l'objet perçu, aiguë, vive ou sourde. Le souvenir l'atteint toujours comme périphérique ou tendant à la périphérie du thème actuel qui se déploie en la conscience, tandis que la sensation l'appréhende comme centrale. C'est là toute la différence du passé comme tel au présent. Le présent, si insignifiant qu'il soit, est toujours l'âme du thème, le chant, l'élan du rythme, dont le passé n'est que l'accompagnement subalterne, le retombement du rythme, la partie lourde, le contre-courant. Le passé est toujours comme la coquille, ou, si l'on veut, le corps, mais encore et toujours la lourdeur, le point d'appui, fût-ce la lourdeur énergique et forte, de ce colimaçon nomade qu'est l'être conscient, et le présent est comme l'amorce, le but, incessamment désiré, censé atteint, et dépassé.

P. 144. Le souvenir d'une image n'est pas une image.

L'expérience proteste. Voir ces notes p. 65—69.

fausse reconnaissance

C'est surtout par la conscience de la simultanéité que certaines sensations sont appréhendées comme présentes, l'écho d'autres présences renforçant le sentiment de chacune d'entre elles. Dans la fausse reconnaissance [1]) (chapitre V

[1]) J'ai eu plusieurs fois, enfant et homme, l'expérience de ce phénomène qui m'a laissé un souvenir, je crois, précis.

p. 117—161), cette conscience du simultané défaille, et c'est pour cela que le présent vacille à nos yeux du côté du passé. Elle défaille, parce que la vivacité de l'attention portant sur une portion de notre conscience actuelle est si brûlante qu'elle fait comme craquer la continuité (— qui n'est au reste jamais qu'approximative et, en réalité, le résultat d'une simplification confuse —) des simultanéités présentes, isolant ainsi, au moins à demi, la portion considérée: elle est appréhendée en elle-même de façon si aiguë qu'il ne reste plus qu'un sens émoussé des présences simultanées, et comme c'est surtout appuyé à cette conscience des simultanéités que le présent prend comme son aplomb de présent, ici il y a vacillement et nous n'avons plus l'impression accoutumée de porte à-plein, d'équilibre. Quant à l'impression de fermeté moindre qui, bizarre, s'y substitue, nous la baptisons impression de passé si nous sommes plus enclins à l'étiqueter d'après la nomenclature des temps, relativement extérieure, intellectuelle et de tendance comme visuelle, le présent qu'on oppose au passé ressortissant à l'étendue [1]) dont la forme visuelle est la plus familière à notre attention réfléchie et à notre langage; nous l'appelons plutôt vertige de rêve, si nous sommes portés, davantage, à chercher un nom dans le genre plus subjectif, plus intérieur, plus vécu, plus moteur, qui renferme les contraires: rêve et éveil.

Verlaine a bien noté l'impression de discontinuité par rapport au reste de notre vie consciente, même la plus actuelle, dûe, dans le phénomène en question, à l'acuité même du détail envisagé:

Un instant à la fois très vague et très aigu,

. . . .

Ce sera comme quand on ignore des causes.' (Caléidoscope).

C'est si aigu que cela s'isole des simultanéités approximatives qui feraient cadre. Aussi ne sait-on plus à quoi le rattacher. Ce n'est qu'un des cas extrêmes de la réciproque de l'adage: pluribus intentus, m i n o r ad s i n g u l a s e n s u s. L'attention, excessivement engagée d'un côté, perd presque complètement son ampleur synthétique, qui, d'ordinaire, établit les repères du présent et le constitue tel.

Il arrive, dans un état de très grande faiblesse corporelle, non douloureuse, soit au cours d'une maladie, soit encore dans un début de convalescence, qu'on soit si uniquement livré à une impression auditive, visuelle, qu'on ait comme l'impression, plus forte qu'on ne l'eût jamais imaginé, d'être la voix, la forme dont on est alors comme tout entier la perception [2]). N'est-ce pas un phénomène psychologique extrêmement analogue, sous un rapport, à celui de la fausse reconnaissance? Dans les deux cas, en effet c'est l'en-

[1]) Voir dans ces notes p. 31.
[2]) Cela aussi je l'ai éprouvé, même récemment.

cadrement coutumier qui manque; la vivacité de l'attention rejette (c'est-à-dire, à mon sens, appréhende avec une justesse moins indifférente et plus fine parce que plus partiale), repousse donc, sur un plan plus éloigné que d'habitude (précisément parce que la vue du détail actuellement envisagé est plus aiguë), les simili-contemporanéités, d'ordinaire prises comme continues en tout l'ensemble et de même plan.

Dans le cas de la très grande faiblesse corporelle, c'est surtout du côté des impressions vitales qu'il y a quelque chose de changé: l'attention, moins occupée par elles que d'habitude, atteint (c'est-à-dire, en l'espèce, prend ensemble et confond) moins de simultanéités, et ainsi elle nous laisse, sans le large support du „sujet" senti, comme livrés à l'objet, où se transporte et se fond toute notre conscience d'activité subjective amincie: d'où cette impression qu'on est ce qu'on perçoit.

Dans le second cas, celui de la fausse reconnaissance c'est plutôt du côté des perceptions dites extérieures que manquent les simultanéités, les confusions ordinaires traitées en simultanéités, parce que l'attention aux objets est devenue d'autant moins étendue que plus aiguë. Et le détail saisi, coupé du continu et comme du continent, dirait-on, des autres impressions objectives, nage, quasi-insulaire, vague, épave, „bateau-fou", désimultanéisé, par là soustrait à ce monde des coexistences grâce auquel, justement, le présent est senti comme tel.

Quant à expliquer la fausse reconnaissance par un souvenir du présent, en doublure, cette solution bergsonienne — dérivée, non d'une observation personnelle du phénomène, auquel l'auteur déclare n'être pas sujet (P. 158), mais d'une théorie un peu forcée sur les rapports de la perception et de la mémoire, déjà exposée en son livre „Matière et Mémoire", — elle a, ce semble, le défaut, ou de dire peu, si l'on prend ici présent au sens large (ce dont il ne paraît pas d'ailleurs être précisément question), ou, si on l'entend comme elle sonne, d'être peu conciliable avec ce sens très juste qu'a d'ordinaire l'auteur de ce que le présent n'est qu'une limite abstraite[1]).

1) Il est vrai qu'ici Bergson n'admet pas qu'on réduise le présent à une simple abstraction, mais y voit précisément le miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir (P. 144.) Selon lui, en effet, le présent se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques dont l'un retombe vers le passé, tandis que l'autre s'élance vers l'avenir (P. 140). Son raisonnement se base sur une série de simultanéités entre la formation du souvenir et celle de la perception, la première n'étant jamais postérieure à l'autre, mais sa contemporaine (Energie Sp. P. 138). Il ne servirait à rien de dire qu'on ne pense pas à de la simultanéité ponctuelle: la simultanéité en série prête tout autant à objection. Toute contemporanéité, en effet, tout parallélisme temporel, même d'un développement, implique, non moins qu'un synchronisme ponctuel, tout le raccourci d'une unifi-

C'est supposer aussi de perpétuels duplicata instantanés de la perception en son souvenir, son image virtuelle (P. 144) qui la suit comme l'ombre (P. 138), alors que la conscience, d'accord avec la réflexion, nous révèle seulement la continuité temporelle de la perception et du souvenir, sans simultanéité absolue des deux, ni doubles stricts. Selon l'auteur, dans le cas de fausse reconnaissance, l'esprit prendrait exceptionnellement conscience de ce dédoublement (P. 145) qui est en fait, bien qu'inaperçu, de tout moment (P. 144). Mais il y a, ce semble, erreur sur la donnée même. On aurait tort, en effet, de supposer que la fausse reconnaissance se présente d'abord et soi proprement „donnée" comme une impression double, et qu'on y éprouve, — même accompagné de la conscience qu'il s'agit d'une seule et même personne, — un sentiment de dualité (P. 149), ainsi que l'auteur interprète, inexactement selon nous, un témoignage étranger. L'impression, ou plutôt l'inférence, d'une répétition, est comme une suite déjà et une dérivation de l'impression du passé, et cette impression, — déjà toute pénétrée de réflexion, — dite de passé, provient, non de ce qu'on a sensation double ou comme double, mais proprement de ce qu'on pousse vers (et fait tomber dans) le cadre passé ce qui apparaît ici décentré, désimultanéisé, mais pourtant donné, et qui, ainsi, ne se prêtant ni à être attribué au présent, à raison de l'éclipse du sens des simultanéités, ni, naturellement, à être attribué aux possibilités du futur, puisqu'il a, et vivement, le caractère objectif d'expérimenté, de possession irrévocable, est par là même aiguillé vers le passé par une sorte de conclusion implicite, résultat d'une manière d'élimination, au reste, spontanée et toute rapide, des autres cadres coutumiers.

Ou, pour reprendre la même observation (mais en mettant cette fois, plus justement l'accent sur le caractère de spontanéité relative que prend cette impression et ce rejet presque immédiat au passé; en insistant, plus profondément qu'à l'instant même, sur la justesse profonde et la délicatesse, en réalité particulièrement sensible, de cette impression, dite de reconnaissance et si improprement taxée de fausseté): dans les cas en question, l'impression „déjà" n'est pas celle d'une doublure: c'est l'impression même du présent-passé, je veux dire du présent fuyant au passé de tout son poids, d'autant plus perceptiblement que, par exception, il ne se laisse pas accrocher à la fixité apparente et comme plus large d'une sorte d'état, d'établi et

cation excessive, toute la réalisation chimérique d'une limite, qu'est, inévitablement, si assoupli qu'on le fasse, le régime statique des coexistants.

Je sais bien que l'illusion de présent est inéluctable (voir dans ces notes P. 42 et 145), mais elle a comme des degrés et il semble être du psychologue de lutter contre la fausse simplicité de ses apparences premières. (Voir dans ces notes P. 96 et la note I au texte de l'Annexe).

de plateau de présent, grossièrement échafaudé sur des nuées grâce à un assemblement confus, à un amas trouble de creuses simultanéités[1]).

Bref cette impression si aiguë que nous ne pouvons pas la classer parmi les rondeurs un peu bon-enfant des vulgaires et vagues présents ordinaires, elle se fait sentir comme du „déjà", comme du passé, parce que nous n'y rencontrons pas cette cohérence et comme pseudo-égalité grise (avec d'autres présents), que nous attribuons d'ordinaire à l'actuel. Et l'explication de notre impression par l'hypothèse d'une répétition, quand nous la formons, n'est qu'une tentative d'élucidation réfléchie, consécutive à l'expérience directe de l'anomalie troublante, postérieure à ce sentiment comme immédiat de simple étrangeté, loin qu'une répétition véritable ait été le point de départ du bizarre phénomène éprouvé.

Ce n'est pas à dire que Bergson n'insiste avec beaucoup de finesse sur cette étrangeté qui accompagne le phénomène, et sur une des conditions de l'impression d'étrange, à savoir la rupture de cette impression, isolée, de durée, avec les durées environnantes. La situation est détachée de tout (P. 159): s'il s'agissait de tout le reste de l'actuel, on ne saurait mieux peindre[2]).

Mais restait, au lieu de chercher l'explication du côté d'un souvenir présent, doublant la perception, à exploiter cette veine de l'étrangeté. On aurait reconnu, en effet, que le phénomène dit de fausse reconnaissance n'est qu'un cas extrême de cette impression générale d'étrangeté. Partout où il y a étrangeté sentie, l'explication est de même sorte: la vivacité de la surprise a atténué la conscience des simultanéités, détaché, enlevé telle impression, comme isolée, par-dessus les autres, rompu l'égalité apparente des niveaux et fait ainsi ressortir une partie du champ perçu comme exorbitante, comme une présence qui serait seule, qu'alors on ne serait plus autorisé par l'habitude à appeler

1) Comme on le voit, (et l'on nous excusera, mais nous ne faisons qu'exprimer notre pensée avec franchise,) si l'esprit précis, réaliste qui veut du ponctuel, du présent, est un pontife d'inconsistances ainsi que nous le notions plus haut (p. 145) il rappelle singulièrement aussi Zeus assembleur de nuages. La grande vanité de l'oeuvre balance la vanité de l'artiste. Et il n'y a rien de moins solide que la solidité, croirait-on marmoréenne, de ceux qui, méprisant un peu vite les réflexions et les nuances, se vantent de tabler uniquement sur des chiffres et des faits. Ce réalisme enfantin - tout éloigné, il est superflu de le dire, de l'attitude bergsonienne - est aussi risible et, à notre époque, plus triste que l'assurance des magiciens antiques en leurs gestes tout efficaces. Mais le positivisme non exclusif n'est pas du tout condamné à d'aussi frustes contentements.

2) Que l'avenir soit „clôs" apparaît bien moins juste, puisqu'on s'attend au contraire, du moins assez communément, à ce que cette bizarrerie s'étende à toute une série successive d'observations, d'attentions, comme l'auteur l'a entrevu quelques pages plus haut: on sent, en effet, inévitable la reconnaissance à venir (P. 147), c'est-à-dire le développement même du phénomène.

présence ni réalité, et pour laquelle on cherche un cadre du côté du passé ou du rêve.

Ou, plus exactement encore, (excusons-nous d'y insister, mais la question mérite qu'on fasse effort pour l'éclaircir, sans crainte de quasi-redites, lesquelles se précisent en se renouvelant): l'acuité de l'attention, amenant une meilleure distinction des plans, brise le mirage des coexistences, dont l'approximation pouvait être prise, auparavant, pour rigueur par une conscience moins éveillée: du coup, rien n'est plus présent-et c'est le vrai-, et l'objet même qui se trouve appréhendé violemment à part, on le sent très fidèlement passé[1]) parce que l'objectivité, comme telle, qui est du donné, n'échappe pas à cette déchéance de n'être jamais que du passé pour le sujet, qui va toujours vers l'inatteint futur: dès qu'il atteint, il n'a que pensé atteindre, et si, comme dans le cas dit de fausse reconnaissance, il est particulièrement lucide pour son objet, il voit fuir sa proie qu'il allait saisissant, mais qui ne se saisit pas. Ce cas n'est, en effet, qu'un des nombreux, où ce qu'on appelle morbide est comme une exaspération de vie, élevée, au moins sous un rapport, au-dessus du niveau moyen d'engourdissement qu'on qualifie de normal et de sain.

Cette interprétation se trouve en singulier accord avec ce que nous avons observé de la connexion générale de l'altruité (dont l'étrangeté n'est qu'un cas saissant), avec le passé. On pourrait ajouter: avec le pénible, l'impression de fausse reconnaissance ayant, comme le suggère assez le sens de l'inévitable qui ne laisse pas souvent de s'y joindre, et comme le dit l'expérience (à côté peut-être de l'aspect amusant de toute surprise, amusement, ici, généralement bien voilé, pour une raison à laquelle on ne tardera pas à toucher), un goût, au total, plutôt pénible légèrement[2]).

Resterait à expliquer pourquoi l'étrange, étant sentiment de passé, n'est pas toujours pénible, (comme les connexions sur lesquelles nous avons antérieurement insisté porteraient à le croire[3]). C'est par la raison pour laquelle il y a des souvenirs agréables, je m'explique: le souvenir a toujours un peu du regret, mais il tient aussi de l'espoir, comme la nostalgie qu'il incarne[4]).

Si le ton psychique du sujet est plutôt faible, l'impression pénible, (dans la surprise, qui est, avons-nous dit, impression de passé dans la mesure où elle est impression d'objectivité,) tend à dominer: l'impression joyeuse, si le ton psychique est fort. L'étrangeté de la fause reconnaissance est, avec prédominance[5]), comme un malaise (mêlé.

1) Voir dans ces notes P. 32—34.
2) Plus haut P. 36.
3) Même référence qu'à la note précédente.
4) Voir dans ces notes P. 36.
5) On ne parle naturellement ici que de la prédominance superficielle, ou de la sphère des impressions les plus phénoménales, sans préjudice des réserves faites ailleurs sur le nom plus profond des peines.

au reste de plaisir toujours un peu, puisqu'il reste, même dans l'impression de passé, quelque conscience). — Mais l'étrangeté de toutes les surprises hors ce cas extrême? — Cette étrangeté est généralement pénible aux déprimés et aux animaux, (nous l'avons noté en étudiant la raison du rire); elle est avec prédominance agrément aux psychismes humains sains et forts, qui, dans la surprise, sont bien sensibles à l'infinitésimale mélancolie de tout passé, de tout souvenir et, c'est la même chose[1]), de tout regret, mais sont, à l'ordinaire un peu plus sensibles encore au rebondissement d'activité, que le souvenir déclenche, plaisir qui, dans un cas d'activité particulièrement vive, se traduit en rire. Ainsi notre explication de la fausse reconnaissance est cohérente à celle du risible, parce qu'elle l'est à la connexion que nous avons remarquée entre rupture de synthèse, objectivité, passé et peine, d'un côté, comme, de l'autre, entre activité synthétique, présent animé de futur, et joie.

En résumé, le nom de „fausse reconnaissance" n'est pas des plus heureux. Bien plutôt, — je crois que ceux qui ont et expérimenté le phénomène, et réfléchi sur l'illusion que comporte toute apparence de présent, en tomberaient avec nous aisément d'accord, — cela devrait être estimé pour une connaissance assez véritable, un de ces cas où la maladie, ici infinitésimale, ne pervertit pas, mais accroît la sensibilité (jusque là nous sommes d'accord avec Bergson); non pas, toutefois, reconnaissance exceptionnelle d'un souvenir qui doublerait toujours, bien qu'ordinairement inaperçu, la perception: mais le démasquage d'un passé camouflé en présent, la reconnaissance, sous le loup du présent, du présent-passé, de ce passé qui, dans la foule des autres passés déguisés en présents aussi, cohue quasi-simultanée et concertante, faisait sa figure coutumière de présent, en tenait le prestigieux rôle et qui, soudain pris à part de cette tourbe, oripeaux arrachés, apparaît, faux-présent évanoui, dans sa pauvreté croissante de passé passant toujours.

Proposons donc, pour ce phénomène, un nom nouveau, qui rappellerait, c'en est le cas, ces interversions subtiles, ce chassé-croisé de déguisements où se sont complu de tout temps, sans attendre Marivaux, les surprises de la durée, jeu du présent et du passé: c'est le faux présent démasqué.

perception, résidu d'émotion

P. 195. Ne pourrait-on pas dire que les sensations périphériques que l'analyse découvre dans une émotion sont toujours plus ou moins symboliques des

1) Voir dans ces notes P. 36 et n. 1, et P. 42 (sur la nostalgie du souvenir). C'est parce que le souvenir est très fort comme fut intense l'acte, que, dans le cas du criminel, la nostalgie, même physique, prend tant de violence qu'elle tend, souvent efficacement, à ramener le meurtrier dans le cadre de son forfait. Dans un sens plus général, mais non moins rigoureux, c'est cette humeur nostalgique du passé psychique, du souvenir, qui est le principe même de l'habitude. (Tant tout est tendance à vaincre pour persister. Tant tout est goût effréné de vie).

représentations auxquelles cette émotion se rattache et dont elle dérive?

C'est même un rendu pour un prêté, les représentations n'étant qu'un symbole assourdi et engourdi des affections vivantes dont elles ont initialement procédé, qu'elles ont été jadis avant de devenir de simples résidus somnolents qu'on affecte de ne considérer plus, dans la vie rapide et brutale, que pour leur valeur d'opposition les uns par rapport aux autres, comme des étiquettes qui distinguent les divers aspects de l'expérience, ou mieux comme des poteaux indicateurs de routes différentes, comme des aiguillages divers, en termes plus dynamiques encore, comme des sortes de trains de bateaux à destinations variées[1]).

P. 195. Nous avons tendance à jouer nos pensées.

Et même chacune des qualités perçues, et, par là, à leur restituer leur vie, leur valeur propre d'affections originaires, à les remplir de leur saveur ou amertume, rudesse ou mollesse première, à les reconvertir, en ces modes nuancés de bien ou de mal-être qu'elles ont été. On isole trop d'ordinaire (comme l'objet du sujet, le présent, du passé, et le passé, du futur) l'aspect représentatif dans la perception ou la sensation, de la conscience affective plus ou moins joyeuse, plus ou moins pénible, parce que plus ou moins aisée, je veux dire croissante, dont la représentation n'est que le souvenir et le prolongement à demi amorti.

Chapitre VI, P. 163—202.

Pénétrante analyse de l'effort intellectuel. Noter seulement que l'image même,pour peu qu'elle soit connue, commence d'être vécue, ne reste donc pas vide de mouvement. Pour cette raison, le schème, dont parle l'auteur, et l'image, pas plus que l'immatériel et le matériel, ne s'opposent absolument. Les limites s'opposeraient, qui sont pures abstractions: encore, dans la mesure où ces abstractions sont pensées, cessent-elles d'être mortes et se rapprochent-elles, dans une participation (mi-diversement dirigée, inégalement impétueuse, autrement rythmée) à l'élan de vie sans quoi rien ne reste qui soit même possible, concevable, même fantômal, même ombre, si ténue veuille-t-on.

pas d'effort de pensée sans image

Les pages 206—208 exposent bien l'équivoque résultant d'une notation double et entremêlée, - pareille, au vrai, à celle qui rend parfois un peu pénibles certaines pages mêmes de Bergson, surtout dans „Matière et Mémoire". [2]).

l'équivoque des méthodes alternées

P. 206. Pour l'idéaliste, il n'y a rien de plus dans la réalité que ce qui apparaît à ma conscience ou à la conscience en général.

Oui, mais l'idéaliste peut très bien sentir que ce qui lui apparaît ne lui apparaît pas, (au moins à la réflexion), déterminé, instantané, mais en développement, au cours d'un devenir,

l'idéalisme souple

[1]) Voir dans ces notes P. 119 sur „Evol. 244" et P. 63 sur „Matière et Mémoire 47".

[2]) Voir dans ces notes P. 54—56, 58—62.

car la représentation d'un idéaliste n'est pas nécessairement toute visuelle; elle ne doit donc pas s'interpréter toute en style d'étalé ou étalable (P. 206) purement visuel — (il n'y a d'ailleurs pas de style ni d'expression partielle exclusivement visuelle, éliminatrice de sensations plus vivantes et plus intimes), — mais inclut l'imagination motrice. C'est là, en effet, une des formes les plus profondes de la représentation, à quoi la représentation visuelle elle-même se rapporte comme à son origine. Elle n'en est même qu'un prolongement, pour ainsi dire, moins pur, une certaine prise partielle, plus légère, maniable, sociale, -telle une monnaie de billets ou de chèques, indispensable pour les transactions de gros, mais signe avant tout fiduciaire d'une richesse en moissons qui lèvent, ou en troupeaux.

Dans la mesure où les idéalistes conçoivent cela, ils s'assimilent du réalisme ce que celui-ci a de justifié, à savoir le sens du virtuel, (son complément ou plutôt son approfondissement inévitable), qui est le sens même du mouvement ou du devenir.

P. 207. (Pour le réalisme) derrière la perception qui est de l'actuel, il y a des pouvoirs et des virtualités cachées.

réalisme et idéalisme conciliables

Sans doute, et nous venons de voir que l'idéalisme ne les excluait pas, pourvu qu'on remarquât ceci: l'actuel est une notion statique; dans la mesure où ce statique est réalisé, ou revigoré en dynamique, on l'appréhende comme un devenir: c'est rejoindre la conception idéaliste approfondie pour laquelle la représentation n'est pas, non plus, un fait instantané, ramassé comme en un point, mais une continuité de mouvement.

Voilà pourquoi le langage réaliste et l'idéaliste s'opposent, à savoir quand ils ne sont pas compris tout à fait[1]), mais employés avec une certaine dose de psittacisme: alors, en effet, le matérialisme court reste absurde. Si, au contraire, l'une ou l'autre langue est assez intimement entendue par qui s'en sert, elle ne nie pas la pensée exprimée par la langue en apparence diverse, et l'antagonisme, cru foncier, entre le réel et l'idée comme entre le statique et le dynamique, est résolu dans l'intelligence de ce que le statique n'est qu'un mode quasi-honteux de dynamisme presque épuisé, tandis que, d'autre part, le dynamisme ne se passe pas de la monnaie du statique pour s'exprimer en valeurs sociales, en termes aisés à communiquer.

Bref, en tout ce dernier chapitre de l'„Énergie spirituelle“, nous reconnaissons, une fois de plus, le sens bergsonien de la vie, et, en dépit des réserves que sa prudence

---

[1]) L'auteur n'a garde de ne pas souligner qu'il oppose un idéalisme et un réalisme types (Énergie, p. 207), et par là, — ajouterons-nous, sans doute au fond d'accord avec lui, — objectifs plus que pensés, mécaniques plus que vécus, un peu „charges“ l'objectivité étant toujours, de par la mécanisation des automatismes scéniques, l'interprète plutôt lourde de cette poésie délicate, de cette fée secrète de la vie, que le théâtre (forcément un peu guignol) des tréteaux d'objectivation, d'expression, d'exécution, caricature.

lui fait insérer çà et là, les limites qui l'empêchent de retrouver toute cette vie, laquelle est, sous les espèces statiques, moins apparente seulement, moins vigoureusement rythmée, mais non d'essence ou même de direction rigoureusement contraire.

Y a-t-il, en effet, un genre au-dessus ou en dehors de ce mode: la vie consciente? Peut-être en apparence, pour qui croit la vie et la conscience éliminée des abstraits. Non, pour qui sent que ce n'est pas rendre justice à l'abstrait, même le plus tel, que de nier la flamme de vie sans quoi cette pâleur même tomberait au-dessous de toute pâleur et devrait être sans réserve assimilée par nous à l'absurde néant. Car l'être purement statique, comme tout absolu, ne s'élèverait pas au-dessus de cette creuse chimère, qu'il voile seulement, comme un piège, aux inattentifs esprits.

On en dirait autant de l'être purement dynamique, du pur devenir, de cette „hétérogénéité pure" par quoi Bergson a, jadis, caractérisé la durée [1]? — Sans nul doute, et c'est ce que nous avons noté un si grand nombre de fois que nous en demandons pardon à nos plus patients lecteurs.

D'un point de vue, pour résumer, plus schématique, assez formel, l'idéalisme et le réalisme en reviendraient l'un et l'autre, à affirmer que la partie est le tout (P. 217, voir P. 213) et c'est ce qui, selon Bergson, les condamne. Mais cela n'atteint que ces systèmes pris d'un biais exclusif, sans cette conscience de la continuité et du virtuel qui rendent la partie et le tout moins incapables qu'il ne semblerait d'abord d'une coïncidence relative.

Pour s'exprimer avec plus de clarté superficielle, parce qu'en termes plus abstraits: l'idéalisme et le réalisme, approfondis, redeviennent conciliables, si, au terme d'équivalent, (qui joue un si grand rôle en tout le chapitre que l'auteur ici leur consacre et en toute cette question), on substitue celui, plus exact parce que plus modeste, d'équivalence grossièrement approximative, (celle d'instruments analogues pour des tâches analogues), — comme au terme d'identique, celui de semblable relativement à un certain point de vue, — à la notion d'essence, celle de symbole, et à l'idée, en somme fort équivoque, d'être, celle de valeur, pouvoir actif pour une certaine fonction.

1) „Données P. 78".

CONCLUSION DES NOTES SUR L',,ÉNERGIE SPIRITUELLE".

Un livre dont l'intérêt, pour qui connaît le reste de l'oeuvre bergsonienne, réside surtout dans la finesse de certaines remarques et analyses sur la recherche psychique, la genèse du rêve, la connexité de la fausse reconnaissance et du sens de l'étrange, (bien que tout le parti possible n'ait pas été tiré de cette observation singulièrement pertinente), la compénétration, dans l'effort intellectuel, des images et des mouvements, avec la même réserve, mais atténuée, car ici la solution paraît tout à fait juste, quoique peut-êtreinsuffisamment poussée, tandis que, dans la question susdite, qui nous apparaîtrait comme celle du faux présent démasqué, l'exactitude d'une remarque capitale en la matière n'a pas entraîné, à notre sens, la solution satisfaisante vers laquelle elle était de nature à aiguiller.

Un livre, où qui ne connaît pas Bergson peut s'accoutumer à ses essentielles tendances, et se heurter aussi, d'aventure, à ce que leur harmonisation offre d'imparfaitement fondu.

L'on y voit, plus nettement qu'ailleurs, déclarée probable l'indépendance de la conscience à l'égard de la mort, même sous une forme dite personnelle, non sans péril d'ambiguité.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Il serait téméraire de prétendre à l'intuition de ce qu'est la pensée de Bergson, à une sorte de saisie sympathique de l'intuition de Bergson lui-même. Pénétrer dans cet absolu: cela resterait, en tout cas, ineffable à tous, d'abord à ceux qui ne croient guère à la souveraine simplicité, ni strictement à l'immédiat.

Mais dans la mesure où l'intuition garde un sens plus modéré, dans ces régions humanisées où le symbole joue quelque rôle, s'inspirant de la très suggestive communication de Bologne[1]), on reconnaîtrait d'abord en Bergson un type de philosophe moteur, vraie fluidité consciente, ou plutôt encore, résistance à l'immobilisation (puisque, d'après lui, l'intuition ou son image „immanente" a „une puissance de négation plus encore que de précise affirmation"). Pour dire un peu plus, cette sienne attitude se révèlerait, ce nous semble, comme résistance à toute extension qui la détendrait. Il y a là une dualité mais, à tout prendre, superficielle, qui recouvre une concentration motrice, une tension.

En ce qu'elle comporte de négatif, cette indomptable impatience de toute mécanisation explique, sans la tout à fait justifier, une réaction excessive contre le statique ou le concept, et qui va jusqu'à les opposer trop décidément aux autres aspects du réel, de la pensée.

En son principe positif, cette attitude, cette prise cosmique est, en définitive, conscience de spontanéité. Sans elle, il ne se fait rien de grand. Sans elle, selon nous, il ne se fait rien. Elle est le nom vivant de tout ce qui se peut nommer, et ces noms sont plus ou moins nobles à proportion même qu'elle s'y nomme à elle-même plus pleinement et plus haut. Elle se veut à juste titre au coeur de la symphonie totale. Là est le sens le plus profond, le plus solide de toute intuition; là, tout le dynamisme. Par là Bergson est vraiment d'une certaine race, l'humaine, au sens fort d'un pareil mot.

Ceci souligné, c'était capital, parlons moins du penseur lui-même en ce qu'il a de glorieusement commun avec tous ceux qui sont, et, plus modestement, envisageons, un court moment, son oeuvre au milieu des contingences où elle se présente à nous.

---

[1]) L'intuition philosophique, Rev. de Mét. et de Mor. T. XIX, P. 809—827 (Novembre 1911).

Il est vrai qu'on nous déclare, parlant d'ailleurs, évidemment, tout à fait en général[1]): le philosophe eût pu venir plusieurs siècles plus tôt; il aurait eu affaire à une autre philosophie et à une autre science: il se fût posé d'autres problèmes; il se serait exprimé par par d'autres formules; pas une ligne, peut-être, de tout cequ'il a écrit n'eût été ce qu'elle est; et pourtant il eût dit la même chose. — Mais l'identité qui pourrait subsister alors ne consisterait — elle pas simplement en une certaine unité d'esprit? Pour la supposer plus stricte, il faudrait que la pensée du philosophe en question, quel qu'il fût, coïncidât avec l'absolu.

Or c'est où pourraient nous conduire certaines précisions remarquables Car cette identité supposée de la doctrine anonyme dont on nous entretenait à l'instant, cette identité soustraite si prodigieusement aux facteurs qu'on nomme historiques, on nous déconseille d'imaginer qu'elle résiderait en une pensée vague, en une abstraction. Non; il s'y trouverait le même esprit, la même intuition. Or cet esprit est ce qu'il y a de plus concret et cette intuition ce qu'il y a de plus précis dans le système [2]).

Mais si nous refusons de nous placer exactement à ce point de vue, et beaucoup plus encore, même si nous nous y placions, de nous y tenir exclusivement, ne nous restera-t-il pas loisible de revenir à la question, d'un intérêt bien limité, presque simplement historique, que nous songions à nous poser? Parmi tout le pullulement de philosophies qu'on dirait diverses, quel rôle nous semble surtout jouer celle de notre auteur?

Ne resterait-on pas autorisé à mettre, cette fois, beaucoup moins l'accent sur le docteur, ou le restaurateur, de l'intuition mystique, beaucoup plus sur l'auxiliaire inestimable du pragmatisme, et à répondre, en résumé, à peu près ainsi.

Sans toute la vivacité de pénétration psychologique peut-être, ou toute l'originalité de James, mais avec une habileté d'exposition beaucoup plus constante, une ingéniosité d'auteur qui souvent égale et parfois peut-être offusque un peu chez lui la vigueur de la pensée, Bergson aura eu surtout, ce semble, le très grand mérite, non pas seulement de réagir contre les exagérations du matérialisme ambiant (d'autres certes, tel Boutroux, s'y employaient, à Paris même, en même temps que lui et avant lui), mais de présenter, sous une forme toujours artistique, au public de langue ou d'habitude d'esprit française — et le monde presque entier l'a traduit — dans le cadre d'un puissant essai de synthèse des sciences de la nature, et doublé d'une théorie métaphysique qui, par son fort et son faible, rappelle beaucoup Fichte, l'essentiel de cette philosophie pragmatique pour laquelle il importe, sans rien répudier d'aucun des aspects de l'expérience, de souligner: l'insuffisance

[1]) **Ib.** P. 813.
[2]) Ib. P. 819.

de toute demeure intellectuelle une fois bâtie; l'imprudence de toute confiance illimitée aux concepts et, en général au statique; l'étonnant approfondissement d'horizon philosophique dû à un sens, non pas nouveau, car il n'a jamais manqué ni pu manquer, mais renouvelé et accru du dynamisme, de la continuité vitale, de l'élan.

Quel que soit, finalement, l'élément ou l'aspect de son oeuvre duquel il puisse espérer davantage se survivre en la pensée des hommes, l'extatique ou le pragmatique, toujours est-il que Bergson aura réalisé profondément: combien l'abstraction temps déchoit, en densité et variété de vie, de la durée consciente; combien le cérébral, avec les explications qui ne le dépasseraient pas, reste impuissant à expliquer la richesse de la pensée; combien l'automatisme est ridicule à qui possède le sens de la souple nature; combien la sympathie est la meilleure clef de la connaissance; combien l'élan spirituel déborde la matière, qui n'en est qu'une sorte de cristallisation et de relatif arrêt: (il dit plus et cela appelle alors des réserves sur la forme de son expression: l'inversion du mouvement d'expansion de la gerbe vitale); combien, enfin, il paraît arbitraire de refuser à la vie qui vivifie l'homme, toute conscience au delà de la mort, comme si la vie pouvait mourir, mais il dit ou paraît dire davantage, et parler de conscience personnelle, expression qui réclame quelque éclaircissement.

Pourquoi l'humeur didactique de l'auteur laisse-t-elle apercevoir, à travers son oeuvre, les traces persistantes d'un dualisme dont, mieux que tout autre, il peut apprécier le caractère intimement factice? Procédé d'éclairage, voudrait-on croire, plus que défaut dans la vision [1]).

Sorte de Caravage de la pensée philosophique, — la comparaison n'aurait rien pour blesser même de fort exigeants, — mais, comme lui, exagérant volontiers les contrastes d'ombre et de lumière, épris comme lui de réaction contre le formel, de retour aux sources de nature, peut-être même, (du moins pris avec W. James), comme le maître bergamasque, l'un des grands carrefours vivants de son art, (l'art des arts [2]), entre les orientations de l'avenir et les influences du passé, subies, malgré qu'il en puisse avoir, ou plutôt instinctivement élaborées, comme Caravage subit,

---

1) L'avant-propos à la 7e édition de „Matière et Mémoire" débute par cette déclaration: Ce livre . . . est . . nettement dualiste.

2) Il est bien entendu qu'on ne sait pas beaucoup de mots mieux parlants que celui d'art, si sous son aspect pratique, il désigne essentiellement une „manière", une façon de prendre le réel, c'est-à-dire ce qui nous est bon, bref, en accord avec le sens, et latin, et même indo-européen du radical, une adaptation, moyennant quoi, ou mieux, en quoi la vie progresse, — et si, sous son aspect plus idéal, simple autre face du même complexe, (simple abstraction en apparence plus subjective de la même conquête du bien), il désigne l'adaptation, encore, d'un mouvement de la conscience, à n'importe quel autre ensemble, si vaste et si compliqué soit-il, de ses mouvements: une traduction de l'esprit par

sans le vouloir, après celles de la nature, celles de la technique académique même contre laquelle il regimbait [1]).

Sans doute les philosophes futurs s'essaieront-ils à brasser, en une lumière plus complexe, et ce clair et cet obscur.

---

création de langue nouvelle, une danse symbolique de la vie, et qui elle-même est vie, enrichissement du rythme vital.

Qu'on le prenne comme l'activité de l'artisan, ou comme la pensée de l'artiste, l'art, c'est l'adaptation: la vie même dans son progrès. La vie, saisie du bien, (suprême idéal de Platon), la vie, active pensée d'active pensée, (ultime inférence d'Aristote), c'est art toujours.

Le pragmatisme serait, à mon sens, comme une suggestion, une ébauche de cette sorte d'art. Un pragmatisme, qui satisferait et concilierait, à ce degré, les tendances en apparence les plus divergentes n'aurait-il pas le droit d'écarter le reproche d'être un anti-quoi que ce fût, ou un utilitarisme grossier?

[1]) Logiquement comme génétiquement, ce travail est tout à fait indépendant du rapprochement avec Fichte, signalé p. 160. (Il y aurait moins à insister sur leurs intuitions, apparemment assez diverses, que sur la liberté du moi profond, la part du dualisme et peut-être aussi la genèse des corps).

ANNEXE

sur ceci: qu'il reste, en un sens, toujours bon d'être.

Il s'agit d'élargir l'explication de cette phrase d'une de nos notes: l'idée de simple manque implique un rien de regret. P. 133

Cette théorie suppose que tout mode d'être concevable est souhaitable, du moins abstractivement et sous un certain rapport. (Autrement son absence constatée n'entraînerait pas un élément de déception). Et il en est bien ainsi, même de l'état de l'être le plus malheureux, ou le plus mauvais, ou de l'animal, ou de ce qu'en un langage assez barbare, sommaire, expéditif on nomme chose, (si du moins on envisage ces états en ce que, plus ou moins secrètement, ils incluent de conscience, non dans leur exclusion d'états préférables; cette considération de la préférence seule fait qu'on est content de s'apercevoir qu'un cauchemar n'est pas réel, sentiment assez vif pour dominer l'élément infinitésimal du ,,drôle", présent à toutes les surprises, même les pires, mais couvert alors par des émotions plus bruyantes).

N'importe quel état psychique, en effet, — la ,,chose" même n'étant pour le philosophe qu'un état psychique presque délaissé et presque méconnu, puisque le statique n'est que du dynamique moins présent, (au sens de: présent à nuance de futur), moins vécu, moins chaudement interprété, n'importe quel état psychique, fût-il d'un écorché vif ou d'un ilote méchant en son ivresse, peut, du point de vue, relatif incomplet mais si souvent utile, de la continuité être envisagé comme une résonance où se concentre, pour ainsi dire, toute, la vie, comme une certaine prise de la conscience infinie[1]), c'est-à-dire comme une manière, une ébauche d'immense allégresse,

---

[1]) Il y faut ajouter: prise à laquelle rien ne peut adéquatement suppléer. Chacun, en effet, comme chaque aspect ou chaque moment, bref tout discernable, est constitué tel par une particulière tonalité d'excellence, par une manière qui est à lui seul de traduire, et symboliser, et mimer, et „agir" l'univers ou le réaliser, c'est tout un (entendons plus exactement de réaliser le virtuel, actuant ainsi le monde), par une originalité, enfin, qui consiste précisément dans la singularité de son origine, c'est-à-dire du point de vue qu'il est, du biais d'où, pour ainsi parler, il saisit et contient tout.

Mais cette origine même, ce point de vue, cette singularité, de quoi l'individu, pour paraître tel, dépend, n'est pas évidemment à retenir avec une trop minutieuse acribie: ce serait s'opiniâtrer à la réflexion dans les fantaisies de l'actuel et de l'absolu.

Ne pensera-t-on plus? Si fait, la nature nous le persuade bien. Devra-t-on ne plus s'arrêter, et fuir toujours dans une profondeur de virtuel accrue? Il y aura défaillances. On peut du moins entrevoir cette atti-

en comparaison de quoi les souffrances ne marquent que des ombres relatives (à le bien prendre même, elles aussi lumineuses), sur lesquelles l'attention superficielle s'arrête parfois davantage, mais qui, au total, seraient moins profondément vécues que l'épanouissement incessant, quoique très intime, de vie, c. à d. de tendance et d'appétit, c'est-à-dire encore d'amour et de joie.

De ce biais on pourrait reprendre, en le modifiant, le symbole de Gioberti, où l'enfer apparaît comme un „paradis initial“: on dirait plutôt alors, au sens ci-dessus indiqué, une sorte de paradis voilé, subconscient, assourdi, comme est relativement assourdi par le bruit d'un souci ou le frémissement d'une rage de dents, la joie demeurée en un sens présente et supérieure de vivre. A parler de la sorte, nous serions moins malheureux au total que nous ne le croyons, c'est-à-dire que nous ne l'imaginons ou ne le disons, ou ne le pensons même, non que nous ne le sentons, car nous nous sentons, à une certaine profondeur, assez étrangement heureux, (quoique et parce que jamais satisfaits). Ce ne serait là qu'une application de plus, harmonieuse aux autres, de l'idée des présences graduées dans les enveloppements indéfinis. Et l'on voudra bien y voir, non pas un défi ou un déni odieux et absurde opposé à la douleur, trop réelle à sa manière dans les sphères plus phénoménales, mais une tentative pour en appeler, hypothétiquement et analogiquement (quelle réflexion n'est essai hypothétique d'explication par simple analogie?), de la conscience superficielle, où l'on souffre, à la conscience plus profonde où l'on souffre certes encore, mais, où, comme le rêve et la négation, comme l'incohérence, la douleur semblerait aller perdant de son acuité relative, dans l'acuité relative aussi, mais celle-là, croissante, de l'affirmation, de l'éveil et de la joie.

Toute souffrance physique n'est, en effet, possible que doublée d'une vitalité correspondante, qui de soi est joie. Toute souffrance morale n'est possible que doublée d'un amour correspondant, qui de soi est joie. Pas d'entrave sentie sans élan senti correspondant. Le bien apparaît, de ce biais encore, comme le fond qui double le mal. Il ne le supprime pas. Il le porte. Il en est comme l'aspect plus radical, plus foncier et plus positif.

Pour que le malheur subsistât seul dans une conscience, il faudrait qu'il n'y eût plus d'amour, qui, dans la mesure où il est activité, implique toujours une âme de joie. Mais s'il n'y avait plus d'amour, il n'y aurait, non plus, aucune attention (qui suppose amour), ni aucune conscience), (qui

---

tude, l'esquisser chacun dans la mesure où son élan le lui permet, où son choix vaillant lui donne bon élan. C'est lasser un temps la lassitude. C'est socratiquement, philosophiquement — triompher de l'enthousiasme par l'ironie, et de l'ironie antérieure par l'enthousiasme d'une ironie nouvelle, car cette ironie elle-même est quelque enthousiasme encore. C'est n'atteindre qu'en dépassant. C'est tendre.

suppose attention, au moins à un certain degré). Et pour que le malheur l'emportât dans une conscience, il faudrait que l'amour n'y triomphât pas. Mais alors et attention, et conscience y seraient dominées avec lui: par quoi, justes cieux? la passivité de la conscience, comme la passivité en général, étant la plus confuse impossibilité, comme Leibniz (ainsi que sans doute déjà Platon) l'a profondément saisi. Et pour que le mal senti subsistât strict, définitif, irréductible, ou, bien qu'atténué tant qu'on voudra, tendît à subsister au lieu de tendre à être éliminé [1]), en n'importe quelle conscience, il faudrait que la passivité eût tendance à subsister, ce qui paraît, à la réflexion, le comble des incohérences.

Nous ne disons pas que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. Nous maintenons la fidélité à toute l'expérience, qui nous empêche bien de nier la souffrance. Nous cherchons seulement à en préciser l'importance relative, qui nous paraît aller en décroissant au fur et à mesure qu'on se place à un point de vue philosophique plus pénétrant ou plus élevé, ce qui, de notre biais psychologique, est tout un.

Nom profond et secret de l'altruité, le pénible a juste autant de réalité qu'elle. Ce n'est pas qu'ils ne soient expérimentés. Mais en un sens combien secondaire par rapport, je ne dis pas à l'homogène statiquement envisagé, mais à l'énergie synthétique ou mieux continuante, qui, synergie, conscience, entretient les plus étroites des affinités avec la sympathie active et la joie [2]).

Dans la mesure où une expérience relativement courante et facile tend déjà à la confirmer, cette conception n'est pas si mal résumée dans la fable de La Fontaine: *La Mort et le Bûcheron*. Les cas de suicide, sont, de ce point de vue, extrêmement intéressants. Ils restent explicables, partie, comme les mouvements de colère, par une sorte d'aliénation de soi et de folie, mais celle-là incurable par définition et irréversible, partie, comme accompagnés, ou de l'espoir qu'on va seulement changer (et, dans mon hypothèse, de l'espoir qu'on va heureusement changer) ses conditions de vie, ainsi qu'il arrive habituellement aux gens d'Extrême-Orient lorsqu'ils se tuent, ou enfin comme une simple décision supposée froide, de ne plus souffrir, qui ne semble pas tout à fait distincte du premier cas et du second, car elle repose, en dépit des superficielles apparences, ou sur un emportement d'inattention à l'aise profonde d'être, ou, n'est-ce pas le cas le plus fréquent? sur une persistance plus ou moins obscure (en dépit du psittacisme des théories négatives) de cette très vieille manière de penser humaine qui n'imagine pas la mort totale. (Illusion? Je ne saurais dire illusion complète, puisque la mort absolue n'a pas plus de

---

[1]) Mieux, au lieu que le psychique tendît à l'éliminer, en se dégageant comme par ébrouement d'éveil graduel, de ce rêve de gêne confus.

[2]) Voir P. 37.

sens strict que le monde de la matière, ou qu'une opposition censée insurmontable entre l'apparente passivité et l'activité, l'illusoire nécessité et la spontanéité).

Cette interprétation du symbole de l'enfer en „paradis assourdi", je veux dire cette hypothèse sur la joie profonde qui doublerait, plus ou moins nettement consciente, toute souffrance, se rattacherait, en somme, à ces observations psychologiques, à savoir que nul état conscient ne s'isole, et que, d'autre part, à parler en général, la souffrance, étant sens de gêne dans la tension, c'est-à-dire de malaise, est, d'un biais, sens de moindre aise, ne se trouvant pas plus rigoureusement négative de bien-être (ou opposée, comme contraire, au positif de la joie) que n'importe quel négatif à n'importe quel positif. Car le zéro de la qualité positive, qui autoriserait à prendre en rigueur, et non comme une fiction commode, le changement de signe en un signe contraire, ce zéro est un néant chimérique. Dans la mesure imparfaite où tout le concret se compénètre, tout, dans le concret, devient l'immense vie qui, en elle-même, ne se contredit point, car il n'y a pas de solide néant sur quoi se puisse appuyer cette contradiction rigoureuse. (Le seul levier imaginable d'une contradiction rigoureuse et définitive serait, en effet, le néant, je veux dire la chimère de l'absolu.)

Mais si la souffrance peut être envisagée comme relative, aussi la joie? — Sans doute. Toutefois, c'est la joie qui mène, si et comme c'est la pensée et la vie, si et comme le statique et le passif demeurent des aspects secondaires, d'un point de vue relatif, cela va sans dire, mais qui est plutôt celui du psychologue et du philosophe, puisque le psychologue et le philosophe paraît, par hypothèse, tant qu'il se dit tel et se comporte comme tel, être amené à se placer de préférence à ce point de vue de l'activité plus ou moins consciente.

Restons, dans la mesure du possible, fidèles à nos choix. Suivons, s'il est loisible, sans exclusivisme mais avec prédilection, notre propre méthode. Voilà simplement ce que souhaiterait de suggérer cette note, comme, en somme, tout ce livre.

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES

SIGLES NOTABLES.

Index alphabétique des sigles notables.

N.-B. Pour les suppléances ou les compléments consulter les rubriques connexes, (même contraires).

Table des Matières *)

*) Pour les distinguer des passages plutôt critiques, indiqués en caractères ordinaires, les *italiques* indiquent ici les passages plutôt constructifs. Les chiffres arabes indiquent la pagination.

Chapitre V

Notes sur „L'Évolution créatrice". 99

Chapitre VI

Notes sur „L'Énergie spirituelle". 139

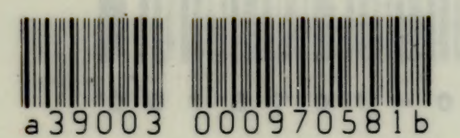
Fin.

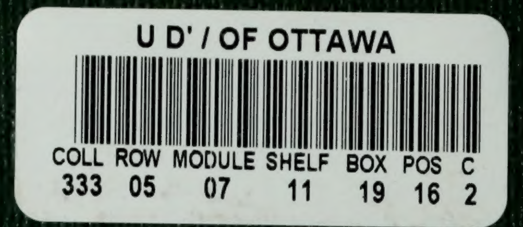
Errata.

Avant-Propos p. 3 ligne antépén.,	lire	au reproche
page 13 note 2	„	8
„ 18 ligne 5	„	psychologique
„ 18 ligne 6	„	plus large
„ 18 note 1 ligne 1	„	philosophie
„ 18 note 1 ligne 8	„	spontanée
„ 19 ligne 23	„	visiblement au lieu de consciemment
„ 21 note 1	barrer	qu'est
„ 21 note 2	lire	valeur dynamique
„ 22 ligne 35	„	Mais
„ 27 note 2	„	p. 15
„ 32 dern. ligne	„	[1])
„ 32 dern. ligne	„	achevé
„ 32 note 2	„	[1]), et rapporter cette note à la p. 33
„ 32 ligne 14	„	pour
„ 37 ligne 23	„	provisoire)
„ 38 note 1 ligne 3	„	fuir
„ 39 avant-dern. ligne	„	complaisamment
„ 45 ligne 24	„	se
„ 45 ligne antépén.	„	promouvoir
„ 45 note 1	„	13
„ 48 note 3 ligne avant-antépén.	„	naissant
„ 55 ligne 33	„	de la première
„ 56 ligne 13	„	cette
„ 58 ligne 36	„	troisième
„ 64 note 1	„	p. 13
„ 66 ligne 47	„	l'un
„ 84 dern. phrase	„	entre
„ 88 ligne	„	aptitude
99 ligne 5	„	81
„ 123 la note 1 continue au bas de la p. 124.		
„ 126 note l. 6	lire	s'évanouit. L'expérience
„ 129 ligne 9	„	indomptable
„ 131 note 1 ligne 1	„	à la Mét.
„ „ „ 2 ligne 11	„	ce soit
„ 143 ligne 18	„	présentées
„ 146 ligne 28	„	réfléchie



Imprimerie C. Wendling, Kehl i. B.




U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 05 07 11 19 16 2